



Charles Taylor
Argumentos filosóficos



Paidós
Básica



*Ensayos sobre
el conocimiento,
el lenguaje y
la modernidad*



Argumentos filosóficos

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía en la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología física*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Murguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
90. O. Nudler - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*

Charles Taylor

Argumentos filosóficos

*Ensayos sobre el conocimiento,
el lenguaje y la modernidad*



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Philosophical Arguments*

Publicado en inglés por Harvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres

Traducción de Fina Birulés Bertrán

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1997

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1995 by Charles Taylor

© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0415-6

Depósito legal: B. 23.270/1997

Impreso en Hurope, S.L.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2598

SUMARIO

PREFACIO	11
1. La superación de la epistemología.....	19
2. La validez de los argumentos trascendentales.....	43
3. La explicación y la razón práctica	59
4. Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein.....	91
5. La importancia de Herder	115
6. Heidegger, el lenguaje y la ecología	143
7. La irreductibilidad de los bienes sociales	175
8. Comparación, historia, verdad.....	199
9. Seguir una regla	221
10. Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo	239
11. Invocar la sociedad civil.....	269
12. La política del reconocimiento	293
13. La política liberal y la esfera pública.....	335
CRÉDITOS	373
ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES	375

PREFACIO

Esta colección de ensayos puede parecer dispar. Y en cierto sentido lo es, ya que el criterio de su selección es en parte temporal: la mayoría de lo publicado aquí ha sido escrito en los últimos diez años. Algunos temas básicos se repiten y no es raro porque plantean problemas que siguen preocupándome; problemas de los que nunca tengo la sensación de haber dicho, de forma definitiva y satisfactoria, lo que quiero decir.

Durante décadas estos temas me han preocupado, aunque algunos aparecieron antes que otros en mis escritos. En este sentido el tema más antiguo es el que encabeza el primer ensayo «La superación de la epistemología». Digo «encabeza» porque intento un ataque directo a la hidra, cuyas cabezas serpenteantes han hecho estragos a lo largo de la cultura intelectual de la modernidad –tanto en la ciencia, como en el criticismo, en la ética, en el pensamiento político y casi en cualquier ámbito hacia el que dirijamos nuestra mirada.

Hablo de hidra «epistemología», a pesar de que esto suena algo injusto, puesto que «epistemología» es el nombre de toda un área de problemas y parece que lo que me interesa es algo parecido a una doctrina. Con todo, el nombre es merecido, ya que los supuestos filosóficos que designa conceden a la epistemología el primer lugar. Descartes formuló estos supuestos y, en ellos, es central la concepción de que, de algún modo, podemos enfrentarnos al problema del conocimiento y luego proceder a determinar qué podemos decir legítimamente acerca de otras cosas: Dios o el mundo, o la vida humana. Desde el punto de vista de Descartes, ésta parece no sólo una forma *posible* de proceder, sino la única *defendible*. Porque, después de todo, sea lo que sea lo que digamos acerca de Dios o del mundo representa una declaración cognoscitiva. De modo que, primero, debemos tener una idea clara de la naturaleza del conocimiento y acerca de qué es hacer una declaración justificable. Negar esto sería poco serio.

Considero este punto de vista como una fatal y terrible ilusión, puesto que asume equivocadamente que podemos llegar al fondo de lo que es el conocimiento, sin contar con el apoyo de nuestra nunca completamente formulable comprensión de la experiencia y

de la vida humanas. En este punto de vista hay una tendencia hacia una suerte de claridad autoposeída, a la que nuestra cultura moderna ha sido infinitamente sensible. Tan sensible que la mayoría de los enemigos de Descartes –que piensan estar superando esta perspectiva– siguen concediendo primacía a la epistemología. A pesar de que su *doctrina* del conocimiento sea distinta, incluso radicalmente crítica frente a la de Descartes, practican todavía el idealismo estructural de la era epistemológica: definen su ontología, su concepción de lo que es, sobre la base de una doctrina previa de lo que podemos conocer. Figuras tan distintas y hostiles entre sí, como Quine y Derrida, siguen funcionando en este universo poscartesiano que, en mi opinión, es una especie de «mundo invertido», para decirlo según la famosa expresión de Hegel.

Si tengo razón, las ruidosas denuncias en contra de Descartes no son por sí mismas signo de que un autor ha escapado de la maléfica influencia cartesiana. Las doctrinas contemporáneas, a veces denominadas «posmodernas» son un buen ejemplo de ello. Mencione a Derrida, en cuya concepción está aún más arraigado el error fundamental del que participa Descartes. Para Derrida, toda la tradición metafísica occidental privilegia ilusoriamente la «presencia», privilegia un tipo de contrato epistémico no inmediato con la realidad. Frente a esta tradición Derrida opone un argumento, que define como de alto nivel, *a priori* y abstracto acerca de la imposibilidad de la presencia, a partir del cual, hace posteriormente toda suerte de afirmaciones acerca del pensamiento, del lenguaje, de la historia, de las relaciones de poder, de la ética, de la política, etc. Pero esto es repetir el camino epistemológico, sólo que de modo negativo.

Hay un reto al que este tipo de argumento filosófico todavía no se ha enfrentado. ¿Puede establecerse la posibilidad o imposibilidad de la presencia? ¿Podemos convencernos de que se trata de un término útil, sin un examen más cuidadoso de cómo actuamos, juzgamos o sentimos realmente? Considero que el pensamiento epistemológico es incapaz de superar este test.

Todo ello plantea un buen número de cuestiones acerca de la naturaleza y de la finalidad del argumento *a priori* y, en particular, acerca de lo que, desde Kant, se ha denominado «argumentos trascendentales». En el segundo capítulo me ocupo de este tema. Allí doy cuenta de los argumentos trascendentales y trato de hacer justicia tanto a su naturaleza convincente como a su revisabilidad. Pero, en virtud de esta última, ni dichos argumentos son verdaderamente *a priori*, en el sentido de Leibniz-Kant ni ningún otro ar-

gumento filosófico interesante. La creencia de que pueden tener este carácter no es más que otro producto de la ilusión epistemológica.

En este libro, diversos artículos –como los capítulos 4, 6, 8 y 9– persiguen las ramificaciones de este debate con la epistemología. Y aquí llegamos al punto de coincidencia con un segundo tema del que me he ocupado durante años: la naturaleza del lenguaje.

Siempre ha habido una tendencia, al menos en la tradición occidental, a definir los seres humanos como animales de lenguaje. Lo cual, en cualquier caso, puede ser una traducción legítima de la expresión de Aristóteles en la *Ética* 1.7, *zoion ekhon logon*, que habitualmente se ha vertido como «animal racional». Pero, desde el Renacimiento, la comprensión de los seres humanos a través del rasgo crucial del lenguaje ha adquirido un nuevo significado –de hecho, ha adquirido, en dos estadios, dos nuevos significados–. En el primer estadio, encontramos el interés, característico del siglo xvii y ya perceptible en Locke, por el lenguaje como el primer instrumento para la construcción de nuestra imagen del mundo, la preocupación por su uso correcto y la inquietud por su potencial abuso. En el segundo estadio, en el período romántico, tenemos la comprensión expresivista del lenguaje y del arte que crítica acerdamente la concepción lockeana y que propone una noción diferente de la creatividad; Herder es, en cierto modo, su figura clave.

No resulta difícil darse cuenta de cómo algunos de los que están obsesionados con la cuestión epistemológica podrían ocuparse también de la cuestión del lenguaje. Ambos están estrechamente entretnejidos. El lugar del lenguaje para Hobbes, Locke y Condillac estaba circunscrito por su teoría del conocimiento y precisamente esta instrumentalidad del lenguaje fue objeto de las críticas de la generación romántica. Entre quienes han desarrollado y defendido la teoría romántica se encuentran las más apasionadas críticas de la tradición epistemológica, desde la revisión de la *Crítica de la razón pura* de Kant por Hamann hasta los escritos, en nuestro siglo, de Heidegger, del último Wittgenstein y de ciertos posmodernos.

La cuestión del lenguaje es también una de las vías a través de la cual el tema epistemológico colorea y conforma nuestra antropología filosófica y quizás es la más decisiva de todas, si consideramos la importancia del lenguaje para una definición de lo que son los seres humanos. El mismo debate en torno al lenguaje resuena en un buen número de cuestiones vivamente debatidas en la estética, la poética, la crítica literaria, la filosofía y las ciencias humanas.

El propio debate se ha convertido en algo más que un debate

entre dos bandos. Para la teoría romántica es esencial el énfasis en la naturaleza constitutiva del lenguaje. El lenguaje no es visto primariamente como un instrumento por medio del cual ordenamos las cosas en nuestro mundo, sino como lo que nos permite tener el mundo que tenemos. El lenguaje hace posible la desocultación del mundo humano. En este punto hay una combinación de creación y descubrimiento difícil de definir. Con bastante naturalidad, los descendientes de la revolución Hamann-Herder han divergido con respecto a esta definición y, en particular, con respecto a cómo relacionar el elemento de creación y el de descubrimiento. Algunos han estado muy cerca de enfatizar exclusivamente el primero, de modo que el mundo humano se torna algo construido, algo hecho por nosotros y que podemos rehacer a voluntad. Otros (tales como el último Heidegger) han protestado frente a este «subjetivismo». Quienes permanecen en la perspectiva lockeana, incluso tal como la renovó y transformó Frege, encuentran incomprensibles y confusos estos debates internos.

Ambos debates me interesan, tanto el que opone las dos tradiciones principales como el que tiene lugar en el interior de la segunda. Me declaro defensor de la concepción «romántica» y en el capítulo 5 expongo lo que, en mi opinión, está en juego. Si bien el debate principal acerca del lenguaje entre las dos tradiciones sigue resonando a través de los capítulos 6, 7 y 9. En esta compilación no hay mucho acerca del debate interno, evocado en el capítulo 6, aunque no extensamente indagado. Actualmente estoy trabajando en ello.

En los cuatro últimos capítulos me ocupo de mi tercer tema, que quizá se pueda sintetizar como un intento de definir la cultura política de la modernidad. En estos capítulos subyace la idea de que la sociedad moderna es distinta a la de las épocas precedentes no tanto por las nuevas instituciones y las prácticas de representación democrática, la economía de mercado, la institucionalización del descubrimiento científico y el ininterrumpido avance tecnológico; ni tampoco se diferencia solamente por los principios morales y políticos, por la autenticidad, los derechos, la legitimidad democrática, la igualdad y la no discriminación. La idea es que, junto a estas transformaciones, conectados a ellas y en una relación de mutuo apoyo, se da un conjunto de cambios en la forma en que hemos llegado a *imaginar* la sociedad. Esto es, ha cambiado de modo fundamental el repertorio de medios disponibles para entender cómo nos relacionamos con los demás en sociedad. Por ejemplo, nos vemos a nosotros mismos vinculados a una «econo-

mía», global o nacional, que, al menos, es conceptualmente distinta de los lazos que nos atan a los Estados-nación. Nos vemos participando en esferas públicas, intercambiando y (a veces) llegando a consensos con gente a la que nunca hemos conocido y que probablemente nunca conoceremos. Pensamos que hay algo denominado «sociedad» distinto y, en ocasiones, opuesto al Estado; tenemos esta particular concepción moderna del Estado, que atribuimos falsamente a nuestros antecesores y a otras civilizaciones. Y el modo más poderoso de solidaridad que la gente en nuestra época ha sentido es independiente del Estado: la «nación», una comunidad imaginada, característicamente moderna.

¿Cómo entender estas nuevas formas? ¿Qué las vincula entre sí? ¿Qué tuvo que cambiar en nuestra cultura, en nuestra comprensión de la sociedad, del tiempo, de la religión, del cosmos, para hacerlas posibles? Son preguntas que intento contestar y que he explorado fragmentaria y rudimentariamente en los últimos capítulos. Me siento atraído hacia ello por el deseo, ampliamente compartido, de entender lo que configura esta nueva época en la que vivimos. De modo que estas indagaciones en torno a nuestra vida pública pueden entenderse como capítulos adicionales a mi *Fuentes del yo*. Sin embargo, estas cuestiones nos apremian por otra razón: es imposible tratar con una cierta sensibilidad los temas de la política contemporánea sin una cierta comprensión de las formas modernas.

Recientemente la prensa y el público del mundo nordatlántico han dirigido de nuevo la atención hacia el nacionalismo –como si se tratara de un inquietante fantasma del pasado que, después de un largo letargo, hubiera salido nuevamente de su tumba–. Los acontecimientos que han desencadenado este cambio de atención son obvios y bastante penosos. Pero también es evidente la confusión y la falta de comprensión de qué es el nacionalismo, de sus diversas formas y de qué conduce a ellas. Todo lo que pensamos acerca de esto es muy importante para las políticas que nos sentimos inclinados a adoptar. Por supuesto viviendo donde vivo, Montreal, no me ha sido permitido olvidar que el nacionalismo existe. Pero esto también tiene sus ventajas, si se desea reflexionar sobre él. Y tal reflexión arrastra toda la gama de temas que reúno bajo el nombre de la cultura política de la modernidad; entre ellos algunos son relevantes para la política del multiculturalismo, de la que trato en el capítulo 12.

Existe todavía otra razón: como la mayoría de la gente de hoy, lucho por encontrar un lenguaje que comprenda y medie la dife-

rencia cultural. En este ámbito, los problemas y las confusiones teóricos resultan ser de una cada vez más apremiante importancia práctica. Según una concepción muy extendida, la modernización está transformando las culturas «tradicionales», está convirtiendo en todas partes a las sociedades en semejantes. Tal es la idea que se halla detrás de nociones tan en boga como la de «el final de la historia».

A nivel superficial esta idea puede parecer correcta: las sociedades están convergiendo en formas estructurales semejantes, como por ejemplo el Estado burocrático y la economía de mercado; sin embargo, a un nivel más profundo, es absolutamente errónea. Las culturas tradicionales están siendo transformadas, pero de ello no se sigue que converjan. Ninguna sociedad puede desarrollar un Estado moderno y una economía de mercado sin algún cambio importante. Y cuanto emerge depende parcialmente de lo que ha cambiado. Desde este punto de vista, más bien deberíamos hablar de «modernidades alternativas», de diferentes maneras de vivir las estructuras políticas y económicas que la época contemporánea ha convertido en obligatorias. El desarrollo que éstas tendrán en la India no será el mismo que en Japón, el cual, a su vez, es distinto de la región nortatlántica —que también acoge gran diversidad en su interior.

Un factor importante en el mundo moderno es el préstamo cultural. A pesar de haber sido siempre una característica de la vida humana, actualmente su proporción y escala no tienen precedentes. Naturalmente, no se sigue que lo prestado sea una copia del original y, en la mayoría de los casos, sencillamente no lo es.

Lo cual significa que encontrar un lenguaje para la diversidad cultural consiste en parte en encontrar un lenguaje para las modernidades alternativas; o encontrar una forma de entender la modernidad que haga espacio a estas alternativas. Por este motivo encuentro indispensable el estudio de la política cultural de la modernidad (que ahora debo denominar occidental). En general, se podría decir que, cuanto más detallada y fina sea la comprensión de nuestra propia actitud respecto a la modernidad en Occidente, tanto mejor equipados estaremos para comprender las diferencias con las otras culturas.

Hay aquí un vínculo con los otros dos grandes temas de este libro. Por una parte, la teoría instrumental del lenguaje hizo que lenguajes diferentes parecieran fácilmente traducibles entre sí y, en cambio, la teoría romántica hizo aflorar las profundas diferencias subyacentes. Y, por otra, detrás del efecto homogeinizador de

la teoría lockeana del lenguaje hay también la teoría cartesiana del conocimiento culturalmente no identificada. La concepción convergente de la modernidad se ha inspirado en algunas de estas fuentes filosóficas con el fin de presentar una imagen de la diferencia cultural no tan inabordable y adelgazándose con el tiempo. He estado trabajando en la tradición rival para ofrecer una imagen hasta cierto punto distinta, la cual emerge en el capítulo 8 y en los tres últimos.

Para la redacción de estos capítulos han sido de gran ayuda las discusiones en, y promocionadas por, el Centro de Estudios Transculturales de Chicago, que ha promovido un tipo de intercambio interdisciplinar, que yo, entre otros, he considerado extremadamente fructífero. Estos ensayos son una suerte de informe provisional sobre la marcha de la modernidad, un continuo estudio, de sus intercambios y de sus diferencias. De modo que una observación semejante podría hacerse acerca del carácter tentativo de todos los capítulos de este libro. Tratan de temas que todavía no he conseguido dominar totalmente.

CAPÍTULO 1

LA SUPERACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA

La epistemología, en otros tiempos el orgullo de la filosofía moderna, parece estar enferma hoy en día. Hace cincuenta años, durante el apogeo del empirismo lógico, un movimiento importante no sólo en la filosofía sino también inmensamente influyente en la ciencia social, daba la impresión de que el auténtico centro de la filosofía era la teoría del conocimiento. Ésta se entendía como la principal contribución de la filosofía a la cultura científica: la ciencia avanzaba y acumulaba conocimiento y la reflexión filosófica se ocupaba de la validez de las pretensiones de conocimiento. La preeminencia de la epistemología explica un fenómeno como el de Karl Popper, que basándose en su reputación como teórico del conocimiento científico, pudo obtener audiencia para sus inmoderadas opiniones sobre destacados filósofos de la tradición, que estaban bien alejadas de la verdad.¹ Esto evoca un fenómeno paralelo en las artes, donde las opiniones políticas de un gran artista o escritor, son escuchadas con mayor atención y respeto de lo que aconseja su propio valor íntimo.

Por supuesto, esto sólo era cierto en el mundo anglosajón. En el continente la fuerza de la tradición epistemológica se encontraba en un completo reflujo: Heidegger y Merleau-Ponty ya ejercían una amplia influencia. Sería demasiado simple afirmar que actualmente esta actitud escéptica se ha trasladado al mundo de habla inglesa. Más bien, se podría decir que la epistemología está ahora sometida a un escrutinio crítico más intenso en ambas culturas. En Francia, la generación de los estructuralistas y postestructuralistas, de ser algo, fue incluso más ajena a este estilo de pensamiento de lo que lo había sido Merleau-Ponty. En Inglaterra y Norteamérica, los argumentos de ambas generaciones de pensadores continentales han empezado a tener impacto. La publicación en 1979 del influyente *La filosofía y el espejo de la naturaleza*

1. Karl Popper, *Logik der Forschung* (Viena, 1935): *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, 1950) [trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1993].

de Richard Rorty ayudó tanto a cristalizar como a acelerar una tendencia de rechazo a la totalidad del proyecto epistemológico.

En algunos círculos se ha convertido en una nueva ortodoxia el considerar todo el proyecto, desde Descartes, pasando por Locke y Kant y proseguido por varias corrientes de los siglos XIX y XX, como un error. Sin embargo, cada vez está menos claro qué significa exactamente superar la epistemología o repudiar todo el proyecto. Esto es, ¿qué es lo que se está tratando de negar?

El libro de Rorty parece ofrecer una respuesta clara y plausible. En el corazón de la vieja epistemología hallamos el proyecto *fundacional*.² Desde el punto de vista de este proyecto, las ciencias positivas necesitaban una disciplina rigurosa que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad. De modo que una supuesta ciencia será válida sólo si sus hallazgos superan este test –de lo contrario se apoyará en arena–. Sólo la epistemología puede aclarar qué convierte las pretensiones de conocimiento en válidas y en qué grados de validez última pueden aspirar a descansar. (Naturalmente, se podría sugerir una respuesta más pesimista y escéptica a esta última cuestión. La epistemología no era necesariamente una empresa racionalista. Es más, sus últimos grandes defensores eran y son empiristas.)

En la práctica, los defensores de la epistemología toman su ejemplo de lo que identifican como las ciencias con éxito de su época, desde la infatuación de Descartes con la matemática a la contemporánea moda de la reducción a la física. Si bien el verdadero fundamento de la ciencia no se supone en sí mismo dependiente de ciencia empírica alguna –evidentemente para evitar una circularidad que sacrificaría su carácter fundacional–. Se considera que los argumentos sobre la fuente de todo conocimiento válido no son empíricos.

De acuerdo con esta descripción, queda claro qué significa superar la epistemología: abandonar el fundacionalismo. Desde este punto de vista, Quine figuraría entre los preeminentes líderes de este nuevo giro filosófico, ya que propone «naturalizar» la epistemología, es decir, privarla de su condición *a priori* y considerarla como una ciencia entre otras, como una de las muchas especialidades interactivas de nuestra imagen del mundo.³ Y así parece considerarlo Rorty, a pesar de que con algunas reservas.⁴

2. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979) pág. 132 [trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989].

3. W.V. Quine, «Epistemology Naturalized», en *Ontological Relativity and Other Essays* (Nueva York, 1969) Págs. 69-90.

4. Rorty, *Philosophy*, págs. 173 y sigs.

Pero hay una concepción más amplia de la tradición epistemológica, en cuyo marco éste último sería más bien un juicio grotesco. Se trata de la interpretación que centra su atención no tanto en el fundacionalismo sino en la idea del conocimiento que lo hizo posible. Si tuviera que resumir esta idea en una única fórmula, ésta sería la siguiente: el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente. En su forma original, veía el conocimiento como la imagen interna de una realidad externa.⁵

La razón por la que algunos pensadores prefieren centrarse en esta interpretación y no meramente en las ambiciones fundacionistas que, en último término (como Quine ha mostrado) son separables de la epistemología, es que esta se halla conectada a nociones muy influyentes y a menudo incompletamente formuladas sobre la ciencia y sobre la naturaleza de la capacidad de acción humana. Y, a través de ellas, conecta con ciertas ideas morales y espirituales centrales de la edad moderna. Y si la aspiración es desafiar la primacía de la epistemología, desafiar también estas ideas, entonces hay que indagar en este enfoque más amplio –o más profundo– y no simplemente mostrar lo vano de la empresa fundacionista.

Me gustaría trazar alguna de estas conexiones. Una de ellas es evidente y, de hecho, es doble: la que se da entre la concepción representacional y la nueva ciencia mecanicista del siglo XVII. Por un lado, la mecanización de la imagen del mundo socavó la comprensión previamente dominante del conocimiento y, por tanto, pavimentó el camino para la concepción moderna. De acuerdo con Aristóteles la concepción tradicional más importante, cuando llegamos a conocer algo, la mente (*nous*) se torna una con el objeto de pensamiento.⁶ Esto no significa, por supuesto, que materialmente lleguen a ser la misma cosa, sino, en todo caso, que la men-

5. Véase la declaración de Descartes en su carta a Gibieuf del 19 de enero de 1642 en la que se declara «assuré que je puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi». La idea de que la tradición epistemológica moderna está dominada por esta forma de entender la representación fue indagada por Martin Heidegger en su «Die Zeit des Weltbildes» (*The Age of the World Picture*, 1938), en *Holzwege* (Frankfurt, 1952, 1972), págs. 69-104; y su evolución desde esta primera perspectiva fue brillantemente descrita por Michael Foucault en los capítulos iniciales de su *Les Mots et les choses* (París, 1966) [trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985], de la que existe traducción al inglés: *The Order of Things* (Nueva York, 1970).

6. Véase, por ejemplo, Aristóteles, *De anima* 3.430a20, también 431a1, 431b20-23 [trad. cast.: *Acerca del alma*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995].

te y el objeto están informados por el mismo *eidos*.⁷ Se trataba de una concepción bastante distinta a la del modelo representacional. Si bien algunas de las afirmaciones de Aristóteles pueden ser interpretadas desde la perspectiva de éste último, la inclinación básica del modelo aristotélico puede ser descrita mucho mejor en términos de participación: al ser informada por el mismo *eidos*, la mente participa en el ser del objeto conocido y no sólo lo representa.

Ahora bien, esta teoría depende totalmente de la filosofía de las formas y, una vez que ya no explicamos el modo en que las cosas son en términos de especies que las informan, esta concepción del conocimiento es insostenible y se convierte rápidamente casi en ininteligible. Hoy en día tenemos grandes dificultades para entenderla y por ello la concepción representacional se nos puede presentar como la única alternativa disponible.

Ésta sería la conexión negativa entre el mecanicismo y la moderna epistemología. La positiva se impone tan pronto como intentamos explicar mecanicísticamente nuestra propia capacidad de conocer. Su clave obviamente es la percepción de que, si la consideramos como un proceso más en el universo mecanicista, hemos de interpretar que implica –como componente esencial– la recepción pasiva de impresiones del mundo externo. Así pues, el conocimiento depende de una cierta relación entre lo que «está ahí afuera» y ciertos estados internos, causados en nosotros por esta realidad externa. Esta interpretación, válida para Locke, es aplicable también a los más recientes modelos de inteligencia artificial de pensamiento. Constituye uno de los motivos principales de la tradición epistemológica.

La interpretación epistemológica consiste en una comprensión del conocimiento que encaja bien con la moderna ciencia mecanicista. Éste es uno de sus grandes valores y ciertamente contribuye a la actual moda de modelos de la mente basados en la computadora. Pero esto no es todo lo que esta interpretación persigue. De hecho, está fuertemente sobredeterminada, ya que el punto de vista representacional también se vio fortalecido por los nuevos ideales de la ciencia y las nuevas concepciones de la excelencia del pensar, que surgieron al mismo tiempo.

Esta conexión fue central en la filosofía cartesiana, una de cuyas ideas rectoras fue que la ciencia –el verdadero conocimiento– no consiste simplemente en la congruencia entre las ideas de la mente y la realidad externa. Si el objeto de mis meditaciones coin-

7. *Ibíd.*, 3.430a9, 431b32.

cide con los eventos reales en el mundo, esto no me proporciona *conocimiento* de ellos; la congruencia tiene que llegar a través de un método fiable generando así una confianza bien fundada. La ciencia exige certeza y ésta sólo puede estar basada en aquella innegable claridad denominada por Descartes *évidence*. «Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente», reza la primera frase de la segunda regla de *Reglas para la dirección del entendimiento*.

De modo que la certeza es algo que la mente debe generar por sí misma. Se requiere un giro reflexivo, en el que, en lugar de confiar simplemente en las opiniones recibidas a través de la educación, hay que examinar su fundamentación, la cual, en último término, se encuentra en la propia mente. Por supuesto, el tema del sabio alejándose de la mera opinión común y haciendo un examen más riguroso que le ha de conducir a la ciencia es muy viejo, se remonta, por lo menos, a Sócrates y a Platón. Lo que es nuevo en Descartes es la naturaleza reflexiva de este giro: quien busca la ciencia no se encuentra encaminado desde la cambiante e incierta opinión hacia el orden de lo inmóvil, como en Platón, antes bien, se dirige hacia adentro, hacia los contenidos de su propia mente (los cuales deben ser cuidadosamente distinguidos tanto de la realidad externa como de sus ilusorias localizaciones en el cuerpo). De modo que, entonces, la cuestión de la corrección de la ciencia, esto es, la cuestión de la certeza, puede plantearse –la cuestión de la correspondencia de una idea con la realidad, que Descartes formula y después soluciona por medio de la suposición del *malin génie** y la posterior prueba de su negación, el verdadero Dios.

El supuesto que subyace a la totalidad de esta operación es que la certeza es algo que podemos generar por nosotros mismos al ordenar correctamente nuestros pensamientos –de acuerdo con conexiones claras y distintas–. Esta confianza es, en cierto sentido, independiente del resultado positivo de la argumentación cartesiana en torno a la existencia del verdadero Dios, garantía de nuestra ciencia. En tanto que nuestro conocimiento sea entendido representacionalmente, el mismo hecho de la claridad reflexiva está obligado a mejorar nuestra posición epistémica. Aunque no pudiéramos probar que el *malin génie* no existe, Descartes todavía estaría en mejor posición que el resto de nosotros –mentes no reflexivas–, porque habría medido el grado de incerteza que se cierne

* Término de la filosofía cartesiana que se traduce al castellano como «genio maligno». [N. del r.].

sobre nuestras creencias acerca del mundo y habría aislado claramente nuestra innegable creencia en nosotros mismos.

De este modo, Descartes está en el origen de la moderna noción –que ha ejercido una poderosa influencia en nuestra cultura– de que la certeza es hija de la claridad reflexiva o del examen de nuestras propias ideas haciendo abstracción de lo que «representan» o como el modo que tienen aquellos que comparten su confianza en el poder del razonamiento para probar tesis fuertes acerca de la realidad externa. Locke y Hume siguen en la misma senda, a pesar de que Hume va tan lejos en la dirección del escepticismo como ningún otro moderno ha ido. Pero, con todo, es cierto para Hume que nos purgamos de nuestra falsa confianza en nuestras demasiado precipitadas extrapolaciones centrando la atención en su origen, en nuestras ideas. Y es *ahí* donde nos damos cuenta, por ejemplo, de que nuestras creencias en torno a la causalidad no están basadas más que en la conjunción constante, de que el yo no es más que un haz de impresiones, etc.

Este giro reflexivo, que se conformó primero en el «ámbito de las ideas» [*way of ideas*] de los siglos XVII y XVIII está indisolublemente conectado a la moderna epistemología representacional y se podría decir que presupone esta interpretación del conocimiento. Si Platón y Aristóteles tuvieran razón, el camino hacia la certeza no podría estar en el interior –más aún la misma noción de certeza sería distinta: estaría definida en términos de los tipos de ser y no a través del orden de nuestros pensamientos–. Pero, en mi opinión, hay también una conexión motivacional en otra dirección; el ideal de una certeza autodada es un poderoso incentivo para interpretar nuestro conocimiento de modo tal que nuestro pensamiento acerca de lo real pueda ser distinguido de sus objetos y examinado por sí mismo. Y este incentivo ha sobrevivido al original «ámbito de las ideas». Incluso en una época en la que ya no queremos hablar de «ideas» lockeanas o de *sense data*, en la que el punto de vista representacionista es reinterpretado en términos de representaciones lingüísticas o de estados corporales (y quizá no se trate de genuinas alternativas), hay todavía una fuerte tendencia a distinguir y a trazar un mapa de las operaciones formales de nuestro pensamiento. En algunos círculos parece que se sitúa una confianza casi ilimitada en la definición de las relaciones *formales* como una vía para conseguir claridad y certeza sobre nuestro pensamiento; ejemplos de ello los encontramos en la (mala) aplicación de la teoría de la elección racional a los problemas éticos o en la gran popularidad de los modelos computacionales de la mente.

El último es un excelente ejemplo de lo que he denominado «sobredeterminación» de la interpretación epistemológica. La plausibilidad de la computadora como un modelo del pensamiento proviene en parte del hecho de que es una máquina y, por consiguiente, una «prueba» viva de que el materialismo puede acoger explicaciones en términos de realizaciones inteligentes; y en parte procede también de la muy difundida fe en que nuestras realizaciones inteligentes han de ser en última instancia entendidas en términos de operaciones formales. Se ha dicho que la computadora es un «motor sintáctico»⁸ y en torno a esta idea hay una fuerte controversia. Los críticos más perspicuos contra el desbocado entusiasmo hacia el modelo computacional, como por ejemplo Hubert Dreyfus,⁹ señalan incansablemente cuán inverosímil es entender algunas de nuestras realizaciones inteligentes en términos de un cálculo formal, incluidas nuestras más comunes acciones cotidianas, tales como nuestro abrirnos camino por habitaciones, calles y jardines o nuestro recoger y manipular los objetos que usamos. Pero las mayores dificultades encontradas por las simulaciones computacionales en este área no parecen haber socavado el entusiasmo de los defensores del modelo. Es como si se hubiera recibido alguna revelación *a priori* según la cual todo *debe* ser hecho por medio de cálculos formales. Ahora bien, me permito afirmar que tal revelación tiene su origen en las profundidades de nuestra cultura moderna y del modelo epistemológico a ella anclado, y que su fuerza se basa no sólo en su afinidad con la ciencia mecanicista sino también a su afinidad con el poderoso ideal de certeza autorreflexiva y autodada.

Hay que entender este ideal como semejante a un ideal moral. El poder de este ideal puede apreciarse en el siguiente pasaje de *Las meditaciones cartesianas* (1929), pasaje significativo porque Husserl ya había roto con algunas de las tesis principales de la tradición epistemológica. En la primera meditación se pregunta si la «desesperanza» de las actuales dificultades filosóficas no emerge del hecho de haber abandonado el original énfasis cartesiano en la autorresponsabilidad:

8. Daniel Dennett acuñó el término «motor semántico» para describir la computadora, en «Three Kinds of Intentional Psychology», en R.A. Healey, comp., *Reduction, Time and Reality* (Cambridge, Inglaterra, 1981). Pero, por supuesto, merece esta descripción sólo porque su funcionamiento coincide, ante todo, con ciertas operaciones formales, que se entienden como interpretadas de un modo determinado. Véase este debate en «Semantic Engines» de John Haugeland, introducción a un volumen editado por él mismo, *Mind Design* (Cambridge, Massachusetts, 1981).

9. H.L. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, 2.^a ed. (Nueva York, 1979).

¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?¹⁰

El ideal de autorresponsabilidad es fundacional en la cultura moderna; no sólo surge de nuestra imagen del desarrollo de la ciencia moderna por medio del heroísmo de los grandes científicos, que se opusieron a la opinión de su época partiendo de su propia certeza autorresponsable –Copérnico, Galileo (que vaciló un poco frente al Santo Oficio, pero, ¿quién puede culparle por ello?), Darwin, Freud–, sino que está también estrechamente conectado con el moderno ideal de libertad como autonomía, como sugiere el fragmento de Husserl. Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo.

De modo que la tradición epistemológica está entrelazada con una cierta noción de libertad y con la dignidad, ligada a nosotros en virtud de aquélla. La teoría del conocimiento extrae parte de su fuerza de esta conexión. Y, recíprocamente, el ideal de libertad ha sacado su fuerza de esta conexión que se intensifica con la interpretación del conocimiento aparentemente favorecida por la ciencia moderna. Desde este punto de vista, es decisivo que esta noción de libertad haya sido interpretada de forma que implica algunas tesis clave acerca de la naturaleza del agente humano, que podemos llamar creencias antropológicas. Si éstas son o no son de hecho inseparables de la moderna aspiración a la autonomía, es una cuestión abierta y muy importante a la que volveré más adelante. Pero las tres nociones de las que me quiero ocupar aquí están estrechamente conectadas históricamente con la interpretación epistemológica.

La primera es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado [*disengaged*], esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos. La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción puntual del yo, idealmente pre-

10. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (La Haya, 1950) pág. 47, § 2 [trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986].

parado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos –e incluso algunos rasgos de su mismo carácter–, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La tercera es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales.

Originalmente la primera noción se manifiesta en el dualismo clásico, donde el sujeto se aleja incluso de su propio cuerpo, al que es capaz de observar como un objeto, pero pervive más allá de la muerte del dualismo en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la acción humanas. La segunda, se manifiesta en los ideales de gobierno y de reforma del yo que tuvieron un lugar tan importante en el siglo XVII y de los que Locke desarrolla una influyente versión¹¹ y pervive hoy en día en la tremenda fuerza que la razón instrumental y los modelos de la ingeniería tienen en nuestra política social, medicina, psiquiatría, política, etc. La tercera noción se va perfilando en las teorías del contrato social del siglo XVII, pero sobrevive no sólo en sus sucesoras contemporáneas sino también en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo y de la ciencia social dominante.

No necesitamos continuar desgranando estas ideas para ver que la tradición epistemológica está conectada a algunas de las más importantes ideas morales y espirituales de nuestra civilización –y también a algunas de las más controvertidas y cuestionables–. Desafiarlas significa tarde o temprano atacar la fuerza de esta tradición que mantiene con ellas una compleja relación de mutuo apoyo. Superar o criticar estas ideas supone luchar a brazo partido con la epistemología. Y esto quiere decir entenderla en términos de lo que he identificado como su enfoque amplio, la entera interpretación representacional del conocimiento y no sólo como la fe en el fundacionalismo.

Cuando atendemos a las críticas clásicas a la epistemología, encontramos que, por lo general, de hecho, han estado a tono con esta interpretación de lo científico y lo moral. En su conocido ataque a esta tradición, en la introducción a la *Fenomenología*

11. Véase el penetrante análisis de James Tully, «Governing Conduct», en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Edmund Leites, (comp.) (Cambridge, Inglaterra, 1988).

del espíritu, Hegel habla de «el temor a errar» que «se revela como temor a la verdad»¹² y continúa mostrando cómo esta posición está conectada a una cierta aspiración a la individualidad y separabilidad, que rechazaría lo que él entiende como la «verdad» de la identidad objeto-sujeto. Es también sabido que Heidegger entiende el surgimiento de la perspectiva epistemológica moderna como una etapa en el desarrollo de una actitud de dominio del mundo que culmina en la sociedad tecnológica contemporánea. Merleau-Ponty traza más explícitamente los nexos políticos y clarifica la noción alternativa de libertad que emerge de la crítica al empirismo y al intelectualismo.¹³ Menos evidentes son las consecuencias morales de la devastadora crítica a la epistemología del último Wittgenstein, dado que era muy reacio a explicitar este tipo de cosas. Pero sus seguidores han mostrado una cierta afinidad con la crítica a la desvinculación, a la razón instrumental y al atomismo.

Es prudente decir que todos estos críticos estuvieron muy motivados por una cierta aversión hacia las consecuencias morales y espirituales de la epistemología y por una fuerte afinidad con alguna alternativa. Efectivamente, la conexión entre lo científico y lo moral se torna más evidente en su obra que en la de los principales defensores del punto de vista epistemológico. Pero una importante característica de todas estas críticas es que establecen una nueva concepción moral *al* derrocar la concepción moderna del conocimiento. No se limitan simplemente a registrar sus discrepancias con respecto a las creencias antropológicas asociadas a esta concepción, sino que muestran que los fundamentos de tales creencias son débiles, puesto que están basadas en una interpretación insostenible del conocimiento.

Los cuatro hombres mencionados, a quienes considero los más importantes críticos de la epistemología y los autores de las formas de crítica más influyentes, ofrecen nuevas interpretaciones del conocimiento. Más aún y a pesar de sus grandes diferencias, los cuatro comparten una forma básica de argumentación, que tiene sus orígenes en Kant y que se podría denominar «argumentación desde condiciones trascendentales».

12. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, traducción de A.V. Miller (Oxford, 1977) pág. 47, [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1981].

13. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (París, 1945), parte tercera, capítulo 3 [trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985].

Con ello quiero decir más o menos lo siguiente. Sostenemos la inadecuación de la interpretación epistemológica y la necesidad de una nueva concepción, desde lo que mostramos que son las condiciones indispensables para que, en primer lugar, se dé algo semejante a la experiencia o la conciencia del mundo. La mera cuestión de cómo caracterizar esta realidad, cuyas condiciones estamos definiendo, puede ser ya un problema en sí misma. Kant se refiere a ello simplemente como «experiencia»; pero Heidegger, con su preocupación para ir más allá de las formulaciones subjetivistas, acaba por hablar de «claro del bosque» [*Lichtung*]. Allí donde la expresión kantiana se centra en la mente del sujeto y en las condiciones de tener lo que podemos denominar experiencia, la formulación heideggeriana nos sitúa en otro aspecto del mismo fenómeno, el hecho de que todo puede *aparecer* o venir totalmente a la luz. Lo cual exige que haya un ser *ante* el cual aparecer, *para* el cual ser un objeto; se necesita, en cierto sentido, un conocedor. Pero la formulación de la *Lichtung* centra nuestra atención en el hecho (que se supone que llegaremos a percibir como sorprendente) de que el complejo conocedor-conocido *es* de una sola pieza y nos hace dejar de considerar al conocedor como garantizado en términos de «sujeto», para después examinar qué es lo que hace posible tener algún conocimiento o experiencia del mundo.¹⁴

En este extremadamente importante cambio en el centro de gravedad de lo que hay que tomar como punto de partida, encontramos una cierta continuidad entre Kant y Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty. Todos ellos parten de la intuición de que este fenómeno central de la experiencia, o del claro del bosque no resulta inteligible bajo la interpretación epistemológica, ni en su variante empirista ni en la racionalista. Esta interpretación ofrece una explicación de las etapas del conocedor que consiste, en última instancia, en una incoherente amalgama de dos rasgos: a) estos estados (las ideas) están autodelimitados, en el sentido de que pueden ser cuidadosamente identificados y descritos haciendo abstracción del mundo «exterior» (esto naturalmente es esencial a todo el impulso racionalista de someter a prueba las bases del conocimiento); y b) sin embargo, las ideas apuntan hacia y representan objetos del

14. Creo que es en términos de esta noción de claro del bosque que debe ser interpretada la famosa invocación de Heidegger de la pregunta leibniziana: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?). *Einführung in die Metaphysik* (Tubinga, 1966), pág. 1: *An Introduction to Metaphysics* (New Haven, 1959) [trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

mundo externo. La incoherencia de esta combinación puede permanecer oculta a nuestros ojos, dada la existencia de cosas que parecen tener el rasgo a), tales como determinadas sensaciones e incluso de estados que parecen combinar a) y b), como, por ejemplo, las ilusiones estables. Pero lo que emerge claramente de toda la argumentación de los dos últimos siglos es la condición de que los estados de nosotros mismos que tienen b) no pueden satisfacer a). Esto empezó a resultar evidente con el empirismo clásico y su incierta vacilación entre dos definiciones de «idea» o «impresión»: en una, se trata simplemente de un contenido de la mente, un cuasiobjeto, y que está en lugar una descripción-objeto; en la otra, tiene que ser una pretensión acerca de cómo están las cosas y podría ser sólo reproducida en una oración-*que*.

La característica b) es lo que más tarde se conoció, en la tradición de Brentano-Husserl, como «intencionalidad»: nuestras ideas son esencialmente *de* o *acerca de* algo. Aquí hay otra manera de caracterizar la condición central de la experiencia o del claro del bosque. Lo que Kant denomina condiciones trascendentales son condiciones de intencionalidad y las líneas de argumentación que provienen de Kant pueden ser vistas como explorando en qué deben consistir aquéllas.¹⁵

A la luz de tales condiciones, Kant ya había mostrado que la comprensión atomista del conocimiento de Hume era insostenible: si nuestros estados han de contar como experiencia de una realidad objetiva, deben estar unidos conjuntamente para formar un todo coherente o estar vinculados entre sí por reglas. Aunque mucho de esto último pueda ser discutido, la incoherencia de la imagen humeana, que situaba la base del conocimiento en la recepción de datos crudos, atómicos y no interpretados, quedó brillantemente demostrada. ¿Cómo lo consiguió Kant? De hecho, estableció una forma de argumentación que, desde entonces, ha sido usada por sus sucesores y que puede ser considerada como una suerte de apelación a la intuición. En el caso concreto de la refuta-

15. Hasta cierto punto, esta pregunta se convierte en inevitable en la era moderna. Mientras las interpretaciones platónicas o aristotélicas eran dominantes, la pregunta no podía surgir. El propio universo estaba informado por ideas, hasta cierto punto autorreveladoras. El «claro del bosque», por utilizar el término de Heidegger, estaba basado en la naturaleza de los seres conocidos. Cuando esta respuesta deja de ser estar disponible, la pregunta «¿Cuáles son las bases de la intencionalidad?» está lista para ser respondida. Se necesita una insensibilidad, que ha sido extensamente generada y legitimada por la tradición epistemológica, para evitar que aparezca.

ción de Hume (que, en mi opinión, es el tema principal de la deducción trascendental, según la primera edición de la *Crítica de la razón pura*), Kant nos hace tomar conciencia, en primer lugar, de que no tendríamos lo que reconocemos como experiencia a menos que ésta sea construible como de un objeto (entiendo que aquí se sugiere un tipo de proto-tesis de la intencionalidad) y, segundo, de que su ser-experiencia de un objeto supone que nuestras «representaciones» en cierto modo se relacionan entre sí. Sin esto, afirma Kant «entonces existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma, sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna». Nuestras percepciones «no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño».¹⁶

Considero que este tipo de apelación a la intuición se entiende mejor como una llamada a lo que quiero denominar nuestro «conocimiento de agente». Como sujetos efectivamente vinculados [*engaged*] en las actividades de llegar a percibir y a conocer el mundo, somos capaces de identificar ciertas condiciones sin las que nuestra actividad caería en la incoherencia. La labor filosófica consiste en definir los temas adecuadamente. Y una vez hecho esto, como brillantemente hace Kant en relación con el empirismo humeano, nos encontramos que sólo hay una respuesta racional: simplemente no podríamos tener experiencia alguna del mundo siuviéramos que empezar con un torbellino de datos no interpretados. En efecto, ni siquiera habría «data», porque incluso esta mínima descripción depende de nuestro distinguir entre lo que nos es dado de alguna fuente objetiva y lo que meramente nos damos a nosotros mismos.¹⁷

Ahora bien, los cuatro autores que menciono llevan este argumento más lejos e indagan las condiciones de intencionalidad que requieren una ruptura más fundamental con la tradición epistemológica. En concreto, lo llevan lo suficientemente lejos como para socavar las creencias antropológicas que antes he descrito: el sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo.

Los argumentos de Heidegger y de Merleau-Ponty acabaron con el primer punto de vista. Por ejemplo, Heidegger muestra –particularmente en su célebre análisis del «ser en el mundo»– que

16. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A111, A112 [trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Orbis, 1984].

17. Trato esta forma de argumentación más extensamente en el capítulo 2.

la condición de nuestro formar representaciones desvinculadas de la realidad es que debemos estar ya implicados en hacer frente a nuestro mundo, en tener que ver con las cosas que hay en él, a luchar con ellas.¹⁸ La descripción desvinculada es una posibilidad especial, sólo realizable de forma intermitente, de un ser (*Dasein*) que siempre está «en» el mundo de otra manera, como agente comprometido en la realización de una cierta forma de vida. Esto es lo que somos inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*).

La gran contribución de Heidegger, igual que la de Kant, consiste en haber abordado el tema adecuadamente. Y una vez realizada esta tarea, podemos negar la imagen que emerge. Incluso en nuestra postura teórica hacia el mundo, somos agentes; también al informarnos acerca del mundo y formular imágenes desinteresadas tenemos que luchar con él, experimentar, situarnos para observar, controlar condiciones. Pero en todo ello, que forma la base indispensable de la teoría, estamos implicados como agentes enfrentándonos a las cosas. Está claro que no podríamos formar representaciones desinteresadas de otro modo.

Pero una vez introducida esta idea, queda totalmente socavada la posición epistemológica. Evidentemente el fundacionalismo desaparece, puesto que nuestras representaciones de las cosas –los tipos de objetos que logramos ver como un todo, las entidades duraderas– están basadas en la forma en que nos relacionamos con ellas. Tales relaciones están, en buena medida, inarticuladas y el proyecto de formularlas totalmente es esencialmente incoherente, porque cualquier proyecto de articulación descansa en un trasfondo [*background*] u horizonte de compromiso no explícito con el mundo.

Pero el argumento va más allá. El fundacionalismo queda minado porque no se puede continuar cavando por debajo de nuestras representaciones para dejar al descubierto nuevas representaciones básicas. Lo que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo –el tipo de cosas que formulamos, por ejemplo, en frases declarativas– ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él. Lo cual muestra que toda la interpretación epistemológica del conocimiento es errónea. Ya que éste no sólo consiste en imágenes internas de una realidad externa, sino que se basa en algo bastante distinto. Y en esta «fundación», el movimiento esencial de la interpretación epistemológica –distinguir estados del sujeto (nues-

18. Heidegger, *Sein und Zeit*, primera parte, capítulos 2 y 3A [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Barcelona, Gedisa, 1993].

tras «ideas») de rasgos del mundo exterior– no puede ser efectuado. Si bien podemos trazar una línea neta entre mi *imagen* de un objeto y tal objeto, no podemos hacerlo entre mi *relación* con el objeto y el objeto. Tiene sentido que se nos pida que centremos nuestra atención en lo que *creemos* acerca de algo, por ejemplo, una pelota de fútbol, incluso en ausencia de tal cosa; pero cuando la centramos en *jugar* a fútbol, la petición correspondiente sería absurda. Las acciones implicadas en el juego no pueden ser realizadas sin el objeto; incluyen el objeto. Si lo eliminamos, tendríamos algo totalmente distinto –gente imitando un juego en un escenario, quizá–. La idea de que nuestra comprensión del mundo está basada en nuestras relaciones con él equivale a la tesis de que tal comprensión no está, en última instancia, basada totalmente en representaciones, esto es en imágenes identificables con independencia de lo que figuran.¹⁹

Las reflexiones de Heidegger nos colocan totalmente fuera de la interpretación epistemológica. Nuestras reflexiones en torno a las condiciones de intencionalidad muestran que éstas incluyen nuestro ser «inmediata y regularmente» agentes en el mundo. Pero esto también destruye la concepción de un agente cuyo ideal pudiera ser la total falta de compromiso, puesto que esto se muestra imposible y sería destructivo intentarlo: no podemos convertir el trasfondo a partir del cual pensamos, en un objeto para nosotros. La tarea de la razón ha de ser concebida de forma distinta: articular el trasfondo, «desvelando» lo que implica. Y así puede abrirse la vía para separarnos de él o para alterar parte de lo que lo ha constituido –puede, incluso, darse el caso de que esta alteración se torne irresistible; pero siempre en medio de nuestra incuestionada confianza en todo lo demás.

Así como la noción de agente, que se sostenía en el ideal de la desvinculación, se ha mostrado imposible, a la noción del yo puntual le ha ocurrido lo mismo. Tanto Heidegger como Merleau-

19. Por supuesto, un defensor del modelo de acción humana basado en las computadoras discutiría esta afirmación e intentaría explicar nuestra hábil actuación en el campo de fútbol en términos de una computación de *bits* de *input* informacional, los cuales tienen el mismo papel que las representaciones en la teoría clásica. Pero, de hecho, esto sería desafiar las bases de nuestra comprensión al relacionarnos con las cosas. Es lo mismo que afirmar que este orden de fundamentación es puramente aparente, como las cosas parecen en la experiencia, mientras que el orden real es el inverso: la diestra actuación se basa en un cómputo sobre representaciones explícitas –aunque a un nivel inconsciente–. Por supuesto, esto no puede excluirse por medio de un argumento *a priori*; pero su inverosimilitud ha quedado sobradamente mostrada en Dreyfus, *What Computers Can't Do*.

Ponty muestran de qué modo la inevitabilidad del sustrato implica comprender la profundidad del agente, y lo hacen, en direcciones complementarias, por medio de una investigación acerca de las condiciones de intencionalidad. Heidegger muestra cómo el mundo del *Dasein* es definido por los propósitos relacionados de un determinado modo de vida compartido con otros. Merleau-Ponty muestra cómo nuestra capacidad en tanto que agentes está esencialmente encarnada y cómo el cuerpo vivido es el lugar de las direcciones de acción y de deseo, que nunca podemos captar o controlar totalmente por decisión personal.

Esta crítica cuestiona también la tercera creencia antropológica, señalada más arriba, el atomismo. Acabo de decir que la noción heideggeriana del modo de vida del *Dasein* es esencialmente el de una colectividad. Una característica general de las críticas paradigmáticas es que rechazan duramente esta tercera creencia y, por contra, muestran la prioridad de la sociedad como *locus* de la identidad individual. Y este punto es destacado mediante de una indagación acerca el papel del lenguaje. La nueva teoría del lenguaje que surge al final del siglo XVIII, especialmente en la obra de Herder y de Humboldt, no sólo da una nueva explicación de cómo el lenguaje es esencial para el pensamiento humano, sino también sitúa la capacidad de hablar no en el individuo, sino primordialmente en la comunidad de habla.²⁰ Lo cual trastoca el punto de vista de la corriente principal de la tradición epistemológica. Y los argumentos en esta línea han formado parte de la refutación del atomismo que se ha desarrollado a través de un derrocamiento de la moderna epistemología estándar.

Ejemplos importantes de argumentos de este tipo son los de Hegel –en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*– cuando ataca la actitud que define como «certeza sensible» y muestra el carácter indispensable y holístico del lenguaje; o las famosas demostraciones de inutilidad de las «definiciones ostensivas», en las que se hace evidente el papel jugado por el lenguaje en la identificación del objeto y la imposibilidad de un lenguaje puramente privado.²¹ Ambos son, en mi opinión, excelentes ejemplos

20. Trato este tema más extensamente en «Language and Human Nature» y «Theories of Meaning», ambas en mi *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, vol.1 (Cambridge, Inglaterra, 1985).

21. Véase mi debate en «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», en Alasdair MacIntyre, (comp.), *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame, 1976); Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), § 28 y sigs., 258 y sigs. [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

de argumentaciones que indagan en las condiciones de intencionalidad y muestran sus conclusiones como ineludibles.

Es evidente que estos argumentos nos ofrecen una idea bastante distinta de la superación de la epistemología que la que nos proporciona la mera renuncia al fundacionalismo y podemos medir todo el abismo que les separa al comparar cualquiera de los cuatro –Heidegger o quizá Merleau-Ponty– con el Quine de la «Epistemología naturalizada». Está claro que los elementos esenciales de la interpretación epistemológica han permanecido arraigados en Quine y, por tanto, de modo no sorprendente, también las creencias antropológicas centrales de la tradición. La falta de compromiso emerge en su «gusto por los paisajes desérticos», el yo puntual en su conductismo y el atomismo en su particular marca de conservadurismo político.²² Es ante diferencias de esta magnitud cuando se plantea la cuestión: ¿qué significa «superar la epistemología»?

Ha ido surgiendo un retrato de lo que debería significar –un retrato tendencioso, lo admito, puesto que acoge la definición más amplia o más profunda de la tarea: superar las creencias antropológicas distorsionadas a través de una crítica y corrección de la interpretación del conocimiento a ellas entretejida y que tanto ha hecho para darles un inmerecido crédito–. Dicho de otro modo: a través de la clarificación de las condiciones de intencionalidad, llegamos a una mejor comprensión de lo que somos como agentes conocedores –y, por consiguiente, como seres lingüísticos– y, así, nos formamos una idea de algunas de las cuestiones antropológicas cruciales que sostienen nuestras creencias morales y espirituales.

A pesar de su ruptura radical con la tradición, este tipo de filosofía todavía estaría en una relación de continuidad con ella en un aspecto: pervive en su seno la exigencia de autoclaridad acerca de nuestra naturaleza como agentes conocedores, al adoptar una mejor y más críticamente defendible idea de lo que esto supone. En lugar de buscar una imposible justificación fundacional del conocimiento o de esperar lograr una total claridad reflexiva sobre las bases de nuestras creencias, se entiende esta autocomprensión como conciencia de los límites y de las condiciones de nuestro cono-

22. Véase Quine, *From a Logical Point of View*, pág. 4 (Nueva York, 1955) [trad. cast.: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Orbis, 1985]; *Word and Object* (Cambridge, Massachusetts, 1960).

cimiento, una conciencia que nos ayudaría a superar las ilusiones de desvinculación y de individualidad atómica que constantemente están siendo generadas por una sociedad fundada en la movilidad y en la razón instrumental.

Todo ello podría entenderse en términos de un ampliar el proyecto de la razón moderna, o incluso de razón «autorresponsable» a través de darle un nuevo significado. Así concibió Husserl el proyecto crítico en sus últimas grandes conferencias en torno a la «crisis de las ciencias europeas», impartidas en Viena en 1935. Husserl nos imagina luchando para realizar una tarea fundamental, la del «*europäischen Geist*» («Espíritu europeo»), cuyo objetivo es lograr una total claridad reflexiva. Deberíamos vernos como funcionarios-filósofos («*Funktionäre der neuzeitlichen philosophischen Menschheit*»). La fundación originaria (*Urstiftung*) de la tradición europea apunta hacia una fundación final (*Endstiftung*) y sólo en la última se revela plenamente la primera:

Solamente en la fundación final se revela esto, sólo a partir de ella puede manifestarse la orientación unitaria de todas las filosofías y filósofos, y sólo a partir de ella puede lograrse una claridad a cuya luz resultan comprensibles los pensadores como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse.²³

La esperanza de Husserl suena aquí ridículamente exagerada, lo cual puede tener que ver con su fracaso en llevar hasta el final su crítica al fundacionalismo. La exageración ha contribuido de forma destacada al descrédito de la tarea, como he subrayado. Pero si expurgamos la formulación de la búsqueda de una «fundación final», donde la absoluta apodicticidad se habría conseguido finalmente, y nos concentramos simplemente en lo que gana la razón al llegar a entender lo que hay de ilusorio en el moderno proyecto epistemológico y en la articulación de las intuiciones sobre nosotros que provienen de éste, entonces la pretensión de haber llevado el moderno proyecto de razón un poco más allá y de haber entendido a nuestros antepasados mejor de lo que se entendieron a sí mismos, no resulta tan increíble.

Es bien conocido el tipo de reflexión que esta dirección implica. Implica, primero, concebir la razón de forma distinta, de manera

23. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie* (Hamburgo, 1977), sec. 15, págs. 78-80 [trad. cast.: *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Grijalbo, 1991].

que incluya –al lado de las formas familiares de la Ilustración– una nueva sección, cuya excelencia consiste en nuestro ser capaces de articular claramente el sustrato de nuestras vidas. Para ello podemos usar la palabra «desocultación», siguiendo a Heidegger. Y ésta va acompañada de una concepción del razonamiento crítico, de importancia especial para el pensamiento moral, que se centra en la naturaleza de las transiciones en nuestro pensamiento, del cual la «crítica immanente» es sólo el ejemplo mejor conocido.²⁴

En el ámbito del pensamiento moral, de esta crítica emerge un rechazo de las morales basadas simplemente en la razón instrumental, como el utilitarismo, y también una cierta distancia crítica de las morales basadas en una noción de yo puntual, como en las diversas derivaciones de Kant. La crítica de Michael Sandel a John Rawls, realizada en nombre de una teoría del agente menos «delgada», es un excelente ejemplo de ello.²⁵ En la teoría social, el resultado es el rechazo de las teorías atomistas y de las que no pueden acoger significado intersubjetivo.²⁶ De modo que la ciencia social es considerada como más cercana a la historiografía de un cierto tipo. En política, el impulso antiatomista de la crítica la convierte en hostil a ciertas formas de conservadurismo contemporáneo y también a doctrinas radicales de libertad no situada.²⁷ Creo que hay cierta afinidad natural entre esta crítica, con su énfasis en la libertad situada y en las raíces de nuestra identidad en la comunidad, por una parte, y la tradición de humanismo cívico, por otra, como testimonia la obra de un buen número de escritores, de Humboldt a Arendt.²⁸

En este punto podría parecer que todo debería simplemente deslizarse hacia una serie de conclusiones antropológicas con un cierto matiz político-moral. Pero, de hecho, hay una fuerte oposición en torno a ello, no sólo por parte de quienes desean defender la tradición epistemológica, lo cual sería comprensible, sino por aquellos que se consideran a sí mismos sus críticos.

24. Ofrezco una caracterización más completa de este tema en el capítulo 3.

25. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Inglaterra, 1982).

26. Véase mi «Interpretation and the Sciences of Man», *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge, Inglaterra, 1985).

27. Véase mi *Hegel and Modern Society* (Cambridge, Inglaterra, 1979), capítulo 3.

28. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1958) [trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996]. Trato algunas cuestiones relacionadas con esta comprensión de la política y la sociedad moderna en «Legitimation Crisis?», en mi *Philosophy and the Human Sciences*.

Entre estos últimos hay un grupo de pensadores que se han definido a sí mismos a partir de una determinada lectura de Nietzsche. En mi opinión, el más importante de ellos es Foucault. Manteniéndonos en los temas de este capítulo, quizá podemos llegar más directamente a la base de su disenso si atendemos a la perspectiva moral o espiritual que desean defender. En el caso de Foucault esto quedó relativamente claro al final de su vida, cuando rechazó el concepto de yo puntual, un yo que podía adoptar una actitud instrumental hacia su vida y carácter –esto es lo que, de hecho, surge de las prácticas y «verdades» de la sociedad disciplinaria que pintó con colores tan repulsivos (fuesen cuales fuesen las protestas de neutralidad que acompañaban la pintura). Pero tampoco podía aceptar la noción rival de un yo profundo o auténtico, que surge de las tradiciones críticas de Hegel y, de otro modo, de Heidegger o de Merleau-Ponty, que le parecían otra prisión. Rechazó ambas nociones en favor de la idea nietzscheana del yo como potencialmente auto-producido, el yo como obra de arte, una concepción central de la «estética de la existencia».²⁹

Algo análogo, pero a un nivel mucho más frívolo, parece animar a algunos de los pensadores postestructuralistas, como Derrida, por ejemplo. Paradójicamente, todo el discurso del «fin de la subjetividad» considera que uno de los mayores atractivos de este tipo de posición es que no pone obstáculos para que la subjetividad realice sus propias transformaciones, invente significado –elimina trabas tales como una correcta interpretación o un irrefutable significado de la vida o del texto. La autoconstrucción es nuevamente primaria.

Las ideas de Nietzsche en torno al modo en que el lenguaje ordena nuestro mundo y en torno a la teoría como un tipo de violencia, han sido cruciales para todos los puntos de vista de esta suerte. Ofrece, así, una alternativa a aquella crítica a la epistemología –al tipo que he estado describiendo–, que al ser desarrollada nos hace descubrir algo más profundo y válido acerca de nosotros mismos. En cambio, ataca la aspiración a la verdad, tal como habitualmente es entendida. Todos los órdenes epistemológicos son impuestos y la interpretación epistemológica no es más que uno de estos órdenes. No hay ninguna apelación a la corrección últi-

29. Véase la entrevista publicada como apéndice en la segunda edición de H.L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, 1983).

ma, no tanto porque se haya mostrado inadecuada por medio una indagación de las condiciones de intencionalidad, sino porque tales pretensiones son artificiales, confunden un acto de poder con una revelación de la verdad. La *Urstiftung* de Husserl aparece ahora con un aire bastante diferente y siniestro.

Esta crítica a la epistemología es claramente la más compatible con la actitud espiritual de la autoconstrucción, puesto que considera de modo radical la voluntad como primaria. En cambio, la crítica a través de las condiciones de intencionalidad pretende mostrarnos más de lo que de hecho somos –mostrarnos, por así decirlo, algo de nuestra profunda o auténtica naturaleza como yos–. De modo, que los que escogen el camino de Nietzsche son naturalmente muy reluctantes a entender la crítica como una *ganancia* en razón; prefieren negar que la razón tenga algo que ver con nuestras elecciones de lo que somos.

Pero esto no es lo mismo que decir que entienden el final de la epistemología como una ruptura radical. Del mismo modo que la crítica por medio de condiciones de intencionalidad representa una suerte de continuidad-a-través-de-transformación en la tradición de la razón autocrítica, el rechazo nietzscheano representa una continuidad-a-través-de-transformación de otra faceta de la identidad moderna –la primacía de la voluntad–. La cual desempeñó un rol importante en el surgimiento de la ciencia moderna y del punto de vista epistemológico a ella asociado; en cierto sentido, una antropología voluntarista, con sus raíces en una teología voluntarista, prepararon el terreno durante siglos para la revolución del siglo XVII, notoriamente en forma de nominalismo. Entre los modernos, un punto central de división es lo que se piensa acerca de la primacía de la voluntad. Ésta es una de las cuestiones en juego entre estas dos concepciones de lo que quiere decir superar la tradición epistemológica.

A pesar de que esta oposición sea quizás la más dramática entre los críticos de la epistemología, está lejos de agotar el campo. Por ejemplo, Habermas, ha sostenido una postura que no equivale a ninguna de las dos. En contra de los neonietzscheanos, defiende fuertemente la tradición de la razón crítica, pero tiene sus propias razones para recelar de la desocultación heideggeriana y, en cambio, quiere sostener una concepción formal de la razón y, por consiguiente, una ética procedimental, aunque purgada de los errores monológicos de sus tempranas variantes. Habermas ha aprovechado con fuerza la crítica a la epistemología de los cuatro autores antes mencionados, pero teme por el destino de una ética

crítica y verdaderamente universal si tenemos que seguir con aquella crítica.³⁰

¿Cómo valorar este tipo de debate? ¿Cómo decidir acerca de qué significa verdaderamente la superación de la epistemología? No pretendo resolver el problema aquí, tan sólo decir algo acerca de cómo debería ser resuelto y, para definirlo mejor, quiero volver a la disputa más dramática, la que se da entre los neonietzscheanos y los defensores de la razón crítica.

Me parece que, sea quien fuere quien tenga razón, el debate tiene que librarse en el terreno de los últimos. La posición nietzscheana se confirma o se destruye junto a una cierta interpretación del conocimiento: la relativa a los diversos «regímenes de verdad» en último término impuestos, por usar la expresión de Foucault. Se supone que esta interpretación tiene que mostrarse por sí misma superior a la que emerge de la indagación de las condiciones de intencionalidad. ¿Realmente es así?

Naturalmente, la concepción nietzscheana ha proporcionado importantes intuiciones: no hay interpretación inocente, siempre se excluye algo; y lo que es más, en todo lenguaje algunos interlocutores siempre tienen una ventaja relativa frente a otros.³¹ ¿Significa esto que no podemos hablar de ganancia epistémica, al pasar de una interpretación a otra? La afirmación de que existe una tal ganancia caracteriza a quienes indagan las condiciones de intencionalidad. Esta afirmación no se confirma o se destruye junto a una concepción ingenua o angélica de las interpretaciones filosóficas como totalmente desligadas del poder. ¿Dónde está el argumento que muestra la verdad de la mayor radicalidad de la afirmación nietzscheana y la insostenibilidad de la tesis de la razón crítica?

Lamento decir que se oyen muy pocos argumentos serios en este campo. Los neonietzscheanos parecen pensar que están eximidos de ello porque suponen que ya es evidente, o también, que no deben implicarse so pena de ver su posición comprometida. Derrida y sus seguidores pertenecerían a la primera categoría. Aquí, el peso principal del argumento descansa en una imagen to-

30. Comento los motivos y limitaciones de este tipo de ética procedimental en mi «Language and Society», en A. Honneth and H. Joas, (comps.), *Communicative Action* (Cambridge, Inglaterra, 1991) y en «Justice after Virtue», en M. Benedikt y R. Berger, (comps.) *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie* (Viena, 1985), págs. 23-48.

31. William Connolly expresó estos puntos en un debate que sostuvimos en torno a Foucault. Véase su «Taylor, Foucault and Otherness», *Foucault*, capítulo 2.

talmente caricaturizada de la posición alternativa, a la que se le atribuye una creencia en una suerte de claridad enteramente autotransparente, cosa que haría enrojecer incluso a Hegel. La retórica desplegada tiene el efecto de oscurecer la posibilidad de la existencia de una tercera alternativa frente a las otras dos, bastante estrafalarias. De continuar con ello, el punto de vista derridiano parece ganar, aparece como el menos loco, aunque por los pelos.

Otros tratan de argumentar, en nombre de Foucault, afirmando que éste no podía entrar en la argumentación relativa a las interpretaciones del conocimiento sin abandonar su posición nietzscheana, según la cual no hay nada que *argumentar* acerca de ellas. Cierto, pero entonces la cuestión de si es o no posible argumentar, exige alguna suerte de apoyo. Algo puede seguramente ser dicho acerca de esto y, de hecho, se ha dicho *bastante*, por parte de Nietzsche y también algo por Foucault –por ejemplo, al hablar de los «regímenes de verdad»; la cuestión es si se trata de algo penetrante o si conlleva una buena dosis de resbaladizas evasivas.

Dicho con brevedad, las razones para no argumentar son uniformemente malas. Y, de hecho, Foucault hizo, en una ocasión, un intento serio de compromiso con la indagación de las condiciones de intencionalidad: en la última parte (capítulo 9) de *Las palabras y las cosas*, donde habla acerca de la invención del hombre y del «doble empíricamente-trascendental». Naturalmente esto era antes de la última fase, más centralmente nietzscheana, pero puede entenderse como preparando el terreno para ésta, como muestran Dreyfus y Rabinow.³²

En este caso, los argumentos me parecen basados mucho más en la crítica heideggeriana y merleau-pontyana de Kant que en el desafío a esta crítica. Y de la validez de estos argumentos se seguiría que nada coherente se puede decir acerca de las condiciones de intencionalidad. Me resulta también difícil ver cómo esto podría fracasar al competir con el punto de vista nietzscheano. En *Las palabras y las cosas*, Foucault se refugia en una especie de estructuralismo, que también pretende evitar la cuestión. Poco después lo abandona y no sabemos hacia dónde el argumento pretende conducirnos. Sin embargo, en general entre los neonietzscheanos reina una cierta atmósfera en la que se percibe esta cuestión como ya resuelta. Lyotard nos exhorta a dejar de tomar en serio las meta-

32. Dreyfus y Rabinow, *Foucault*, capítulo 2.

narrativas, pero para ello aduce un argumento que parece apoyarse en una caricatura.³³

Si estoy en lo cierto, la cuestión está lejos de estar resuelta. Y en esta pugna sobre el cadáver de la epistemología están en juego algunos de los temas espirituales de nuestro tiempo. De modo que la pregunta en torno a qué es la superación de la epistemología resulta tener más interés que el meramente histórico.

33. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (París, 1979) [trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989], pág. 7. Lo posmoderno, según Lyotard, se caracteriza por «l'incrédulité à l'égard des métarécits».

CAPÍTULO 2

LA VALIDEZ DE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

¿Cuándo y por qué son válidos los argumentos trascendentales? Esta pregunta resume (aunque algo tendenciosamente) el tema del que voy a ocuparme. Con la expresión «argumento trascendental» me refiero a un determinado modo de argumentación que nos llega de Kant y cuya primera y paradigmática instancia puede encontrarse en la «Análítica trascendental», pero que ha adquirido diversas formas entre nuestros contemporáneos.

Los argumentos que deseo denominar «trascendentales» empiezan con la afirmación de que algún rasgo de nuestra experiencia es indudable y que está más allá de cualquier objeción, para luego avanzar hacia una conclusión más fuerte, relativa a la naturaleza del sujeto o a la posición del sujeto en el mundo. Realizan este paso por medio de un argumento regresivo, con el propósito de que la conclusión sea más fuerte si el hecho indudable acerca de la experiencia es posible (y al serlo, debe ser posible).

Así, en la deducción trascendental Kant parte de la idea de que debemos ser capaces de distinguir dentro de la experiencia entre un orden objetivo de cosas y un orden meramente subjetivo, ya que de lo contrario la experiencia que tendríamos no sería experimentada como siendo *de* algo; sería una experiencia sin un objeto, lo cual hay que considerar imposible. Si verdaderamente no hubiera nada en este sentido, no tendríamos el mínimo necesario de conciencia y de captación de lo que ocurre como para que lo que pasa en nosotros constituya *experiencia*.

Entiendo que éste es uno de los puntos de partida identificables en los argumentos reunidos en la deducción trascendental en ambas ediciones de la primera *Crítica*. Desde este punto, Kant se mueve rápidamente hacia la necesidad de algún tipo de unidad coherente de representaciones que convierta la experiencia en una condición necesaria de su ser-experiencia de un objeto. Podríamos considerar esto como un primer paso en un argumento trascendental, una regresión desde un incuestionable rasgo de experiencia hacia una tesis más fuerte como la condición de su posibilidad. O también podríamos entender la necesidad de una unidad cohe-

rente como tan obvia que ella misma constituyera el punto de partida.

Kant hace algo semejante cuando toma –lo que yo creo que, en último término, viene a ser lo mismo– un camino hasta cierto punto distinto en la segunda edición. En ésta nos lleva a aceptar que indudablemente es necesario que nuestras experiencias tengan una unidad con el fin de que todas nuestras experiencias nos pertenezcan como sujetos. Respecto a todas mis experiencias debo ser capaz de reconocer que son mías; dicho de otra forma, el «yo pienso» debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones. Si alguna cosa estuviera más allá del alcance de este potencial reconocimiento de propiedad, no podría ser una experiencia; faltaría el grado mínimo de conciencia, de una cierta captación sobre las cosas, que una experiencia debe tener.

En ambas ediciones, el argumento kantiano relaciona entre sí ambos tipos de coherencia necesaria y con un común terreno en la aplicación de las categorías a la experiencia por medio del entendimiento, el cual es concebido como lo que por sí solo hace posible las coherencias. Y en la medida en que las coherencias no pueden ser cuestionadas –porque, de hecho, tenemos experiencia– esta condición más fuerte, que incorpora la necesaria aplicabilidad de ciertas categorías al mundo de la experiencia, debe también sostenerse. Un argumento similar, sólo aplicado en detalle, es desplegado en las distintas «Analogías de la experiencia»: por ejemplo, la condición para que haya una distinción entre la sucesión objetiva y subjetiva de experiencias –que todos nosotros podemos reconocer si la experiencia ha de ser *de* algo, esto es, auténtica experiencia– es la aplicabilidad de la categoría de causalidad al mundo que experimentamos. Por tanto, podemos estar seguros *a priori* de que esta categoría es aplicable.

No pretendo discutir la validez de estos argumentos, sólo ilustrar el tipo de argumento. Y es importante identificar el tipo porque, según creo, todavía juega un papel importante en la filosofía del siglo xx. Algunos de los argumentos bosquejados por el último Wittgenstein y que han sido retomados por otros, pueden ser explicados más claramente si los entendemos como argumentos de esta índole, a pesar de no disponer aquí del suficiente espacio para mostrarlo de forma convincente. Pero, de forma menos controvertida, creo que la concepción del sujeto como agente encarnado, desarrollada por la moderna fenomenología, por ejemplo en la obra de Heidegger y de Merleau-Ponty, ha sido desplegada y defendida de un modo que, en última instancia, deriva del paradig-

ma de los argumentos de la primera *Crítica*. Esto es más evidente en la medida en que esta concepción ha sido elaborada desde una postura conscientemente crítica con respecto a Kant y al neokantismo. Esta concepción del agente encarnado me interesa en tanto que intento vivo por desplegar un argumento de tipo trascendental y, por tanto, como continuación, al menos en un cierto sentido, del proyecto que Kant inauguró. Quiero centrarme en ello, examinar qué prueba, cómo lo prueba y si efectivamente prueba algo.

Se trata de una concepción del sujeto como agente esencialmente encarnado, vinculado al mundo. Cuando decimos que el sujeto está esencialmente encarnado, no estamos afirmando que nuestro ser-sujeto sea causalmente dependiente de ciertas características corporales; por ejemplo, que no podemos ver si tenemos los ojos tapados o que no podemos pensar si estamos bajo un fuerte estrés o que no podemos ser totalmente conscientes si el cerebro ha sido dañado. La tesis no tiene que ver con estos truismos empíricamente obvios.

Antes bien, lo que afirmamos es que nuestra forma de ser en tanto que sujetos es, en aspectos esenciales, la de agentes encarnados. Se trata de una afirmación acerca de la *naturaleza* de nuestra experiencia, de nuestro pensamiento y de todas aquellas funciones que son nuestras *qua* sujetos y no de una afirmación sobre las condiciones empíricamente necesarias de tales funciones. Decir que somos esencialmente agentes encarnados es lo mismo que afirmar que es esencial para nuestra experiencia y nuestro pensamiento que lo sean de seres encarnados.

Este tipo de afirmaciones necesita ser mostrado, no sólo para que puedan ser creídas, sino también para que podamos entender más claramente qué es lo que se está mostrando. Explicaré mejor a qué conduce esta tesis y con este fin presentaré algunos argumentos en su favor, que reconstruyo ampliamente de Merleau-Ponty. Confío en que ello me permitirá posteriormente mostrar cómo este tipo de argumentos descende de Kant.

Merleau-Ponty sostiene la tesis del agente encarnado a partir la naturaleza de la percepción; la tesis ha de ser válida, ya que la percepción es básica para nosotros en tanto que sujetos. Ser sujeto es ser consciente del mundo; puedo ser consciente del mundo de muchas formas: puedo estar ponderando la situación en Namibia, el año pasado en Marienbad o considerando la segunda ley de la termodinámica, etc. Pero para ello es básico tener un mundo y el único modo de tenerlo es el hecho de que lo percibo desde donde es-

toy –con mis sentidos, por así decirlo–. Y es básico en primer lugar porque, mientras soy consciente, está siempre ahí y, en segundo lugar, porque es el fundamento de otros modos de tener un mundo. Podemos ponderar eventos distantes, o perspectivas teóricas sobre las cosas, porque estamos ante todo abiertos a un mundo que puede ser explorado, aprendido, teorizado, etc. Y nuestra primaria apertura a este mundo, el inevitable trasfondo para todas las demás, se da a través de la percepción.

Ahora bien, nuestra percepción del mundo es esencialmente la de un agente encarnado, vinculado al mundo o en conflicto con él. Una vez más el término «esencialmente» arrastra la fuerza discutida más arriba; la afirmación no es que la percepción dependa causalmente de ciertos estados de nuestros cuerpos –tales como que no podría ver si mis ojos no estuvieran en buenas condiciones, u otros semejantes–. La pretensión es más bien que nuestra percepción en tanto que experiencia es tal que sólo puede ser la de un agente encarnado y vinculado comprometido con el mundo. Veámoslo.

Nuestro campo perceptivo tiene una estructura orientativa, un primer plano y un segundo plano, un arriba y un abajo. Y debe tenerla, es decir, no puede perder esta estructura sin dejar de ser un campo perceptivo, en el sentido fuerte de la expresión: nuestra apertura a un mundo. En los raros momentos en que perdemos la orientación, no sabemos dónde estamos y no sabemos dónde o lo que cosas son perdemos el hilo del mundo y nuestro campo perceptivo ya no es nuestro acceso al mundo, sino confusos escombros en los que nuestra habitual comprensión de las cosas se ha desmoronado.

Esta estructura orientativa marca de modo esencial nuestro campo como el de un agente encarnado. No se trata tanto de que la perspectiva del campo esté centrada en lo que soy corporalmente –esto por sí mismo no muestra que yo sea esencialmente un agente–. Tomemos la direccionalidad arriba-abajo del campo: ¿en qué está basada? Arriba y abajo no están meramente relacionados con mi cuerpo; arriba no es sólo allá donde está mi cabeza y abajo donde están mis pies; puedo estar tendido, o inclinado o patas arriba; en todos estos casos «arriba», en mi campo, no es la dirección que indica mi cabeza. Tampoco arriba y abajo están definidos por ciertos objetos paradigmáticos en el campo, tales como la tierra o el cielo: la tierra puede ser inclinada, por ejemplo.

Arriba y abajo están relacionados con cómo podemos movernos y actuar en el campo, ya que es como agente encarnado funcio-

nando en un campo gravitatorio cuando «arriba» y «abajo» tienen sentido para mí. Debo mantenerme erguido para actuar o alinear de alguna manera mi postura con la gravedad. Sin un sentido de «cuál es camino hacia arriba», caigo en la confusión. Mi campo tiene un arriba y un abajo porque es el campo de un agente de este tipo: está estructurado como un campo potencial de acción.

Puede parecer un poco precipitado negar que arriba y abajo estén relacionados a objetos paradigmáticos o a características del mundo. ¿Cómo llego a saber dónde es arriba si no veo dónde está el terreno, o el agua, o el suelo, o lo que sea? Pero aquí hay una posible confusión. Ciertamente necesitamos percibir el mundo para saber lo que acontece y podemos sentirnos confusos si nuestra percepción se ve de algún modo restringida –por ejemplo, si tenemos que mirar a través de una estrecha apertura o de espejos oblicuos-. Para usar el lenguaje psicológico, necesitamos señales adecuadas. Pero lo que captamos a través de las señales es la direccionalidad arriba-abajo del campo, que no viene definida en relación a objeto paradigmático alguno. Más bien, arriba y abajo *son* direcciones orientativas de nuestra acción y de nuestra posición.

Percibir arriba-abajo no es percibir el campo gravitatorio de la tierra. Esto puede ser lo que subyace a nuestra estructura perceptiva de arriba-abajo, pero no es la estructura perceptiva como se puede apreciar en una cápsula espacial. Se llega a una correlación interesante al descubrir que en la tierra la direccionalidad arriba-abajo concuerda con el campo gravitatorio sobre la misma.

Pero la direccionalidad arriba-abajo *es* la línea de la posible postura erguida y de la acción; esto es, es una percepción del campo como un *locus* de nuestra actividad. No tiene sentido imaginar que *descubrimos* que arriba-abajo es la orientación más apropiada, factible o conveniente para estar, actuar, etc.

Así, a pesar de que podemos captar esta orientación a partir de las señales –configuración del terreno, suelo, cielo– *lo que* percibimos no es la configuración del terreno o del cielo. Captamos una direccionalidad del campo que, sin embargo, está esencialmente relacionado con cómo actuamos y estamos.

Lo que este ejemplo sugiere es que nuestro campo perceptivo tiene la estructura que tiene porque es experimentado como un campo potencial de acción. En otras palabras, percibimos el mundo o tomamos parte en él, a través de nuestras capacidades para actuar en él. Lo que quiero decir quedará más claro si atendemos al ejemplo. La direccionalidad arriba-abajo de mi campo es una característica que sólo tiene sentido en relación con mi acción; es

correlativo a mi capacidad de estar y actuar en equilibrio. A raíz del hecho de que mi campo está estructurado de una forma que sólo tiene sentido en relación con esta capacidad, puedo decir que el mundo, tal como lo concibo, está estructurado por ella o que veo el mundo a través de esta capacidad.

Pero un campo con esta estructura sólo puede ser experimentado por un agente encarnado; es esencialmente el campo perceptivo de un agente encarnado.

Argumentos semejantes pueden ser desarrollados a partir de otras características de nuestra percepción. Por ejemplo, podríamos mostrar que nuestra percepción requiere un sentido de orientación, puesto que, si éste fracasa totalmente, nuestro captar las cosas cae en una confusión que no equivale a percepción. A su vez, esta orientación puede mostrarse dependiente de nuestro sentido de dónde estamos y cómo estamos en tanto que agentes encarnados y, por tanto, esencialmente en su calidad de sentido de orientación de un agente como éste.

Con argumentos de este género, Merleau-Ponty arma su concepción del sujeto humano como *être-au-monde*:* nuestro acceso primario al mundo es a través de la percepción. Entendiendo que esta percepción es esencialmente la percepción de un sujeto encarnado, vinculado al mundo. Somos seres vivos y como tales actuamos en y sobre el mundo; nuestra actividad está dirigida hacia las cosas que necesitamos y que usamos y hacia los otros con los que estamos vinculados. Estamos, pues, inevitablemente abiertos al mundo y nuestra manera de estar abiertos al mundo, nuestra percepción, es esencialmente la de un agente estrechamente entrelazado con el mundo. Percibimos el mundo a través de nuestra actividad, en el sentido antes descrito.

Desde este punto de vista, que nuestra percepción del mundo sea la de un agente encarnado no es un hecho contingente que se pueda descubrir empíricamente; antes bien, la idea de nosotros mismos como agentes encarnados es constitutiva de nuestra experiencia. Uso aquí «constitutivo» en el sentido de la distinción entre términos regulativos y constitutivos. Se ha dicho que el movimiento de la reina en el ajedrez es una regla constitutiva y no una regla para regular una actividad independiente ya existente, porque el juego del ajedrez no existiría sin reglas, como la de que la reina se mueve lateralmente y en diagonal. De modo análogo, la conexión

* Expresión que se traduce al argot filosófico castellano como «ser en el mundo». [N. del r.]

es constitutiva y no es una mera correlación, ya que no podríamos tener un sujeto con un campo articulado como el nuestro y que, como una cuestión contingente, no fuera de hecho un agente encarnado. Su ser un agente encarnado ayuda a constituir su campo.

Considero que este punto de vista tiene algunas afinidades con el bosquejado por el último Wittgenstein y aunque no puedo argumentarlo aquí, quiero afirmar que los argumentos por medio de los cuales este punto de vista es desarrollado son del tipo de los que antes he denominado «argumentos trascendentales». Estos argumentos intentan convencernos, al señalar lo que se presenta como innegables características esenciales de la experiencia, por ejemplo, la estructura arriba-abajo del campo o de nuestra orientación en un contexto más amplio. Y se nos pide que aceptemos que, sin ellas, no habría nada que pudiéramos denominar percepción. Luego el argumento avanza y muestra que el hecho de que tengamos una idea de nosotros mismos como sujetos encarnados es una condición necesaria de nuestra experiencia con tales características. La tesis más fuerte –que nuestra experiencia es esencialmente una experiencia de sujeto encarnado– parece, pues, establecida por un argumento regresivo.

¿Qué establecen estos argumentos? ¿Y cómo lo establecen?

A la primera cuestión podríamos sentirnos inclinados a replicar simplemente que, si son válidos, estos argumentos establecen que, de hecho, somos sujetos encarnados. Pero las cosas no son tan simples. Si tomamos esto como una tesis ontológica sobre la naturaleza del hombre, a partir de la que hemos de ser capaces de derivar conclusiones, por ejemplo, acerca de cómo la acción humana, el pensamiento o la percepción han de ser explicados, estaremos rebasando el campo potencial de aplicación del argumento. Si verdaderamente somos agentes encarnados en este sentido, ninguna explicación dualista de nuestros pensamientos o acciones será válida y tampoco lo será una tesis reduccionista mecanicista, ya que no da cuenta de las categorías de la condición de agente encarnado, sino que básicamente nos trata como seres corporales al mismo nivel que la naturaleza inanimada.

Pero de un argumento de este tipo no podemos extraer ninguna conclusión tan fuerte. Lo que en él se muestra es que nuestro pensamiento, nuestra experiencia y, en general, nuestra función como sujetos han de ser descritos esencialmente como el pensamiento o la experiencia de agentes encarnados. Lo cual dice algo acerca de la naturaleza de nuestra vida como sujetos; dice, por ejemplo, que

nuestra experiencia está constituida por la idea que tenemos de nosotros mismos en tanto que sujetos encarnados. Dicho en otros términos, no podemos ejercer nuestra subjetividad y ser conscientes de un mundo sin una idea de nosotros mismos como sujetos encarnados; ya que esta idea es constitutiva de nuestra conciencia.

Sin embargo, esto no nos asegura que no sea posible dar cuenta de cuanto subyace a esta experiencia y pensamiento en términos neurofisiológicos reductivos, por ejemplo. Algunos filósofos han pensado que el hecho de que no podamos ser sistemas mecanicistas en nuestra autocomprensión excluye, de hecho, la cuestión de si somos tales sistemas. Esto es, han considerado que al no poder dar una explicación mecanicista de nuestra propia conducta, estamos autorizados a inferir que ninguna explicación de este tipo puede ser válida. Pero esto no se sigue, ya que permanece abierta la posibilidad de que nuestra autocomprensión puede ser engañosa desde importantes puntos de vista; un nivel más profundo de explicación del funcionamiento de los seres humanos podría estar basado en principios bastante distintos.

Es claro que en esta conexión hay ciertas cuestiones ontológicas que descansan más allá del alcance de los argumentos trascendentales. Kant ya lo reconoció al no permitir que estos argumentos establecieran algo sobre lo que las cosas son en sí mismas, sino sólo acerca del mundo tal como lo experimentamos. Y Barry Stroud nos ha precavido frente al intento de usar los argumentos trascendentales como un instrumento para refutar el escepticismo.¹

Pero, si no deciden qué somos, entonces, ¿qué deciden estos argumentos? ¿Qué significa mostrar que inevitablemente somos agentes encarnados para nosotros mismos? ¿Se trata realmente de una tesis más fuerte que los puntos de partida de estos argumentos –las características particulares identificadas como esenciales para la experiencia–? ¿No estarán ambos relacionados con la naturaleza de la experiencia? Y, si no es más fuerte, entonces qué hacer con la pretensión de que los argumentos trascendentales pueden llegar a establecer algo más fuerte que sus puntos de partida por medio del argumento regresivo de las condiciones necesarias?

Mi tesis es que la conclusión de estos argumentos es altamente significativa y que va bastante más lejos que sus puntos de partida. Porque, a pesar de no poder mostrar que una explicación reduc-

1. Barry Stroud, «Transcendental Arguments», en *Journal of Philosophy* 65 (1968), págs. 241-256.

cionista es imposible, prueba que somos inevitablemente agentes encarnados para nosotros mismos y esto último muestra la forma que ha de adoptar cualquier explicación que invoque nuestra propia autocomprensión. Lo cual es decisivo para la mayor parte de la antropología, política, sociología, lingüística, psicoanálisis, psicología evolutiva, en pocas palabras: para toda la gama de las ciencias humanas tal y como las conocemos. Un apropiado seguimiento de los argumentos de Merleau-Ponty, de ser válidos, mostraría cuán equivocada está en estas ciencias un amplia gama de aproximaciones –las que implican la aplicación de categorías mecanicistas o dualistas al pensamiento o a la experiencia, como ya viera claramente el propio Merleau-Ponty–. Los resultados pueden no ser válidos, pero el tema evidentemente es significativo.

Deseo ahora adentrarme en la segunda cuestión y discutirla más extensamente: ¿cómo prueban estos argumentos, sea lo que fuere lo que prueben?

Tres importantes características de estos argumentos requieren explicación. Primera, estos argumentos consisten en una retahíla de lo que se podría denominar pretensiones de indispensabilidad [*indispensability claims*]. Pasan de sus puntos de partida a sus conclusiones mostrando que la condición enunciada en la conclusión es indispensable para la característica identificada al principio. De modo que la aplicabilidad de las categorías se pretende indispensable para la clase de coherencia que es necesaria para la experiencia; del mismo modo que la idea de nosotros mismos como agentes encarnados es indispensable para que nuestro campo perceptivo tenga una orientación arriba-abajo.

Pero los propios puntos de partida consisten en pretensiones de indispensabilidad. El punto de partida es que la experiencia debe ser coherente para ser experiencia, que la percepción es imposible sin orientación arriba-abajo, por consiguiente podemos considerar estos argumentos como cadenas de pretensiones de indispensabilidad. La primera de tales pretensiones define el punto de partida y el argumento construye otros a partir de éste. La argumentación tiene como mínimo dos pasos, pero puede tener más. De modo que podríamos explicar la deducción trascendental de Kant, según la primera edición, en tres etapas: la experiencia ha de tener un objeto, esto es, ha de ser *de* algo; ya que ha de ser coherente; y para ser coherente ha de estar formada por el entendimiento a través de categorías.

La segunda característica: no se supone que las pretensiones de indispensabilidad estén empíricamente basadas, sino *a priori*. No

son meramente probables, sino que son apodícticas. Más adelante sugeriré que se suponen autoevidentes. Ciertamente la primera pretensión, con la que arranca la cadena de la argumentación, es pensada así: simplemente *consideramos* que la experiencia, para ser experiencia, debe serlo *de* algo, o que «yo pienso» debe acompañar todas mis representaciones. Pero las últimas fases se suponen igualmente ciertas y basadas en el mismo tipo de certeza. Se considera que veremos con igual claridad que no puede haber experiencia *de* algo a menos que sea coherente; o que no puede haber coherencia si las categorías no se aplican. Hay que detenerse un poco en la explicación para que podamos apreciar esta cuestión.

Tenemos, pues, una cadena de pretensiones apodícticas de indispensabilidad. La tercera característica consiste en que estas pretensiones son relativas a la experiencia, que proporciona a la cadena un ancla sin la cual no tendría la importancia que tiene, puesto que una argumentación según la cual D es indispensable para C, que a su vez es indispensable para B, que es indispensable para A, no nos dice nada acerca del estatuto de D, a menos que ya conozcamos el estatuto de A. Si podemos dudar de la existencia de A, entonces también podemos hacerlo de la de D. La importancia del hecho de que los argumentos trascendentales despliegan pretensiones de indispensabilidad acerca de la experiencia es que nos da un incontestable punto de partida. Porque, ¿cómo podemos formular coherentemente la duda acerca de si tenemos experiencia?

De este modo, los argumentos trascendentales son cadenas de pretensiones apodícticas de indispensabilidad que tienen que ver con la experiencia y así disponen de un incontestable anclaje. No se puede negar la importancia de lo que muestran como indispensable *para*.

Pero, entonces, ¿de qué bases de certeza apodíctica o de autoevidencia se supone que gozan estas pretensiones? Y, si son autoevidentes, ¿por qué debemos esforzarnos tanto en demostrarlas? ¿Y por qué, después de todo, hay algún argumento, como siempre parece haber?

Estas preguntas pueden ser contestadas y las tres características explicadas, si consideramos los argumentos trascendentales como basados en la articulación de una idea que tenemos de nuestra propia actividad. Este tipo de idea nos autoriza a enunciar algunas declaraciones apodícticas de indispensabilidad. Una actividad tiene un núcleo [*a point*] y, en tanto que con un núcleo, ciertas cosas son indispensables con respecto a éste, es decir, su ausencia

vaciaría el núcleo de la actividad [*the point of the activity*]. Lo que constituye el núcleo de una actividad no es un asunto meramente verbal. Puede ser, naturalmente, una cuestión arbitraria de clasificación con la que trazamos las fronteras entre actividades, pero para cualquier actividad, una vez circunscrita y distinguida de las otras, lo que constituye el núcleo no es una cuestión meramente verbal.

Ahora bien, el agente debe tener alguna idea acerca del núcleo de su actividad. La idea no será total, algunas cosas permanecerán ocultas. Pero debe tener alguna captación de lo que está haciendo, aquella comprensión que está implicada en lo que está haciendo. Lo que esto significa variará con las distintas acciones. Pero para algunas que suponen un cierto grado de conciencia y de comprensión, la autoconciencia es parte de su núcleo. Para éstas, el núcleo de la actividad –cuya ausencia vaciaría el núcleo– debe incluir la conciencia del agente del núcleo.

Tomemos un juego como el ajedrez. Mover las piezas a voluntad, sin respetar las reglas del juego, vaciaría el núcleo de la actividad. Pero lo mismo ocurriría en el caso de que alguien moviera las piezas de un modo que, de hecho, coincidiera con un conjunto de movimientos legales, aunque no tuviera ni idea de por qué esto es correcto. No se puede estar jugando a ajedrez sin alguna comprensión de las reglas.

Así podemos estar seguros de un juicio, por ejemplo, de que el movimiento de la reina es una regla constitutiva del ajedrez; el hecho de que obramos de acuerdo a reglas como ésta es algo que está claramente integrado al núcleo de la actividad. Lo cual exige que entendamos la importancia de las reglas, que captemos cuán integradas están en la actividad. Así, cuando jugamos al ajedrez, sabemos con incuestionable certidumbre que ésta es una regla constitutiva. O, dicho de otro modo, no podemos dudar de ello, sin dudar de que estamos jugando al ajedrez. No se puede jugar al ajedrez y no saber *esto*.

Entonces la única cuestión es ¿cuán seriamente podemos dudar de que jugamos al ajedrez? ¿Quién podría formular esta pregunta? Una criatura, moviendo las piezas como ha visto hacerlo a sus padres, podría preguntar: «Mamá, ¿estoy jugando al ajedrez?». Su pregunta mostraría que la respuesta debe ser no. O podemos imaginar la pregunta acerca de si practicamos un juego que ya se jugaba en Persia hace mil años, o antes, en la India. Pensamos que éste es el auténtico ajedrez y queremos saber si el nuestro es el mismo juego.

Pero en el sentido ordinario del término, según el cual «ajedrez» es el nombre del juego que todos nosotros jugamos, es difícil ver cómo podría tener sentido dudar de si estamos jugando al ajedrez y al mismo tiempo estar jugando. Quizás una duda acerca de nuestro jugar al ajedrez cuando estamos jugando podría surgir bajo esta forma: ¿estaré soñando? Pero no tiene sentido dudar de si sabemos cómo jugar al ajedrez. Sería algo semejante a dudar de si hablo inglés. Por supuesto si por «inglés» queremos decir la lengua en que están escritas las obras de Shakespeare y la Biblia del rey James, entonces no hablamos *esto*; pero, en el sentido ordinario del término, inglés es lo que hablamos todos.

Así, pues, la comprensión de las reglas del ajedrez que tengo como un jugador más es, en un importante sentido, indudable. Y esto es lo que justifica mi certeza en juicios tales como que el movimiento de la reina es una regla constitutiva. Aquí no puede plantearse una duda con sentido, es decir, concebir un modo en el que yo pudiera estar equivocado.

Antes establecí un paralelismo entre el juicio acerca de la regla de la reina y la tesis de que nuestra percepción es esencialmente la percepción de un agente encarnado, porque ambas afirman que algo es constitutivo. Ahora debería estrechar más el paralelismo y enunciar que ambas están establecidas del mismo modo. Ambas son articulaciones de nuestra percepción del núcleo de nuestra actividad.

¿A qué idea de actividad nos autorizan nuestros argumentos trascendentales? Es la actividad de nuestro ser conscientes de nuestro mundo, de comprender la realidad en la que estamos situados. Naturalmente esta manera de plantearlo implica peticiones de principio que se supone que los argumentos trascendentales resuelven, tales como: ¿hay una realidad de la que somos conscientes? Pero la actividad puede ser dada en una descripción más mínima, esto es la de ser consciente de lo que hay —sea lo que sea—, de ser consciente de, digamos impresiones, apariencias, objetos físicos reales o lo que sea.

Cualquiera que esté implicado en esta actividad debe ser capaz de reconocer ciertas condiciones de fracaso, que significan interrupción de la actividad, incluso bajo la descripción mínima. Por ejemplo, mi conciencia puede no tener objeto, no ser de nada; o puede carecer totalmente de coherencia; o mi percepción estar faltada de orientación, como arriba y abajo, cerca y lejos; en todos estos casos, mi conciencia cae en tal confusión que no puede ser en ningún sentido conciencia. Cualquiera capaz de conciencia es capaz de reconocer esto.

Hasta aquí llega el paralelismo con el movimiento de la reina, pero hay una importante diferencia. En el caso del ajedrez, podemos suponer jugadores que ya sepan el estatuto del movimiento de la reina, en el sentido de que ya hayan aceptado alguna formulación de la misma. Esto es debido a que tal como jugamos al ajedrez en nuestra civilización este juego no puede ser jugado sin articular una buena serie de palabras, «jaque» o «estoy amenazando a tu reina», etc. Y se enseña a las personas a través de *explicarles* las reglas. En cambio, la percepción es una actividad inarticulada; comienza totalmente inarticulada y permanece ampliamente así. E incluso cuando aprendemos a formular lo que vemos, nunca (excepto cuando hacemos filosofía) tratamos de formular en qué consiste ver.

Así podemos decir: quienquiera que sea consciente *debe* conocer las condiciones básicas de fracaso, en el sentido de haber aceptado alguna formulación de ellas. Y podemos decir que hemos de ser capaces de reconocerlas como condiciones de fracaso, ya que ser consciente es una de aquellas actividades, como el ajedrez a este respecto, donde la comprensión de su núcleo es parte del mismo núcleo. Es decir, si no pudiera reconocer que cuando todo entra en confusión, la conciencia ha fracasado, no podría pensarme primero como ser consciente. No somos totalmente conscientes a menos que podamos reconocer esta diferencia.

Y, por consiguiente, también hay cosas de las que podemos estar ciertos en virtud de aquello a lo que estamos vinculados. Nos parece claro que una carencia total de coherencia en nuestra percepción sería el fracaso de la conciencia. Y es difícil ver cómo podríamos plantear la cuestión de que podríamos estar equivocados en este punto. Puedo ser incapaz de reconocer si estoy encontrando criterios de éxito para escribir una fuga o para resolver un problema, incluso si estoy implicado en estas actividades. Pero no podemos ser conscientes sin ser capaces de reconocer el fracaso como fracaso. De modo que la cuestión de si puedo estar equivocado al identificar la coherencia como una de las condiciones de conciencia conduce a una pregunta: ¿soy consciente? Y ¿qué estaría preguntando en este caso? La conciencia es precisamente la condición de nuestro captar las cosas que me capacita, *inter alia*, a formular preguntas.

La cadena de las pretensiones de indispensabilidad ancla aquí en algo incontestable. Puedo dudar hiperbólicamente de si mi memoria de jugar al ajedrez no será un sueño confuso, que se mostrará incoherente si me alargo en él, como muchos sueños son.

Puedo dudar si soy «verdaderamente» consciente de la realidad última, que es. Pero no puedo formular duda coherente alguna acerca de si soy consciente en el sentido de consciente, despierto y captando algo. Los argumentos trascendentales articulan pretensiones de indispensabilidad relativas a la experiencia como tal.

Mi opinión es que estas pretensiones pueden ser ciertas porque están basadas en nuestro captar el núcleo de nuestra actividad, la captación que tenemos que llevar a cabo en la actividad. Articulan el núcleo o ciertas condiciones de éxito o de fracaso y podemos estar seguros de que lo hacen correctamente, porque dudar de esto es dudar de que estamos implicados en la actividad y, en este caso, tal duda carece de sentido.

Pero los argumentos trascendentales son *argumentos*; para cuyo establecimiento necesitamos una gran cantidad de discurso ya que, a diferencia del caso de la regla-de-la-reina-en-el-ajedrez, hemos de *articular* las condiciones límite de la conciencia. En el curso normal de la vida centramos la atención en las cosas que observamos y con las que tratamos (nuestro modo de ser es *être-au-monde*, dicho en términos de Merleau-Ponty) y no nos relacionamos con lo que es percibir, ser consciente. Pero las exigencias del debate filosófico demandan que *formulemos* las condiciones límite de éxito o de fracaso que no podemos sino reconocer una vez hemos captado la formulación.

Un argumento trascendental habitualmente tendrá más de una etapa, porque descripciones más ricas de las condiciones límite serán más difíciles de formular y las formulaciones serán más difíciles de captar. Así partimos con un esbozo de caracterización que puede ser visto como una formulación de una condición límite: por ejemplo que la experiencia debe ser *de* algo. Entonces continuamos mostrando que esto supone que la experiencia debe tener coherencia; y entonces tratamos de mostrar que esta coherencia debe consistir en la aplicabilidad de las categorías. Pero no hay nada sagrado acerca del número de pasos. Podemos tratar de formular la exigencia de una coherencia objetiva en una sola etapa.

De hecho, la primera etapa no difiere en nada de las últimas, excepto por ser más fácil de captar. Parece autoevidente. Pero también hay que hacer que las últimas etapas parezcan autoevidentes, puesto que constituyen las pretensiones de indispensabilidad, aunque también es así en la primera. El gran cambio es que los argumentos nos hacen pasar desde una tesis débil a tesis más fuertes, desde la experiencia como siendo *de* algo a la aplicabilidad de las

categorías. Esto es lo que quiero explicar como el paso desde esbozo de descripción a descripciones más ricas. A medida que el argumento avanza, explicamos más detalladamente lo que está implicado en las condiciones límite que hemos captado en nuestro primer esbozo de descripción. Tratamos de mostrar que el hecho de tener una descripción más rica es indispensable para el esbozo que uno tiene, porque la primera simplemente explica de un modo muy sencillo lo que el último bosqueja.

De este modo los argumentos trascendentales han de formular las condiciones límite que todos podemos reconocer. Una vez formuladas adecuadamente, inmediatamente podemos ver que son válidas. La cosa es autoevidente. Pero llegar a este punto puede ser muy difícil y todavía puede haber disputas. Ahora es posible resolver esta paradoja: las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas y además están abiertas a un debate inacabable.

Porque, a pesar de que una formulación correcta puede ser válida autoevidentemente, es posible que se plantee la cuestión de si hemos formulado las cosas correctamente. Y ello es así porque nos movemos en un área que la vida práctica ordinaria ha dejado inarticulada, un área en la que miramos a través suyo y no hacia ella. Se trata de un área donde no hay formulaciones disponibles en el habla cotidiana y donde es muy difícil aclarar estas cosas. Nuestro lenguaje ha de ser ingenioso para conseguirlo. Hemos de hablar de cosas tales como el «Yo pienso» que puede acompañar todas mis representaciones, o de la orientación arriba-abajo del campo perceptivo. Hemos de innovar el lenguaje, y aclarar los límites de la experiencia en formulaciones que desvelan una zona que normalmente se mantiene fuera del alcance de nuestro pensar y de nuestra atención.

Y estas formulaciones pueden distorsionar. Cuanto más a fondo vamos, esto es, cuanto más rica es la descripción, más problemas pueden plantearse. De modo que podemos encontrar demasiado fácil de aceptar los primeros estadios de la deducción trascendental de Kant tal como los hemos formulado aquí. Parece claro que la experiencia debe tener un objeto y debe ser coherente, en cambio no está nada claro que esta coherencia deba ser la de la aplicabilidad de las categorías y todavía menos claro que las categorías concretas, tal como Kant las formula, sean las indispensablemente aplicables. Fácilmente podemos sentir que el intento kantiano de formular las condiciones límite de la experiencia estaba infectado por determinadas doctrinas filosóficas de su época y que la

naturaleza de esta coherencia necesaria debería ser caracterizada de una forma radicalmente distinta.

Así, pues, los argumentos trascendentales se nos presentan bastante paradójicos. Aquí he estado interrogándome qué prueban argumentos de este tipo y cómo lo prueban y en ambas dimensiones los argumentos trascendentales aparecen como realmente extraños.

Prueban algo bastante fuerte en torno a la experiencia del sujeto y del lugar del sujeto en el mundo y, además, en la medida en que se basan en la naturaleza de la experiencia todavía queda una cuestión última, ontológica que no pueden resolver –para Kant, la cuestión de las cosas en sí mismas; para la tesis del sujeto encarnado, la explicación básica del lenguaje de la conducta humana.

Y al preguntarnos cómo prueban lo que prueban, nos damos cuenta de otra mezcla paradójica. Articulan una captación del núcleo de nuestra actividad –que no podemos sino tener– y sus formulaciones aspiran a ser autoevidentes. Sin embargo, deben articular lo que nos es más difícil de articular y por tanto están abiertas a un debate inacabable. Un argumento trascendental válido es indudable; y, a pesar de ello, es difícil saber cuándo disponemos de uno, al menos de uno con una conclusión interesante. Pero esto también parece cierto de la mayoría de argumentos filosóficos.

CAPÍTULO 3

LA EXPLICACIÓN Y LA RAZÓN PRÁCTICA

El peso del escepticismo moral ha moldeado –yo diría distorsionado– nuestras modernas concepciones de la razón práctica. Incluso las concepciones que pretendían no dejar espacio al escepticismo a menudo han tomado forma para resistir mejor frente a él, o para ofrecerle la menor superficie posible donde agarrarse. En esto, la razón práctica se alinea junto a una característica omnipresente en la moderna cultura intelectual, que podríamos denominar la primacía de lo epistemológico: la tendencia a pensar la pregunta qué *es* algo en términos de la pregunta cómo es *conocido*.

El lugar de lo que denomino escepticismo en nuestra cultura es evidente. Y entiendo por él no sólo cierta incredulidad con respecto a la moral o un total desafío a sus pretensiones –si bien la seriedad con la que un pensador como Nietzsche es contemplado, muestra que ésta no es una posición marginal–, sino básicamente la extendida creencia de que las posiciones morales no pueden ser argumentadas, de que las diferencias morales no pueden ser arbitradas por la razón, de que cuando se llega a valores morales, en última instancia sólo podemos optar por las que sentimos mejores para nosotros. Éste es el clima intelectual al que Alasdair MacIntyre denomina (quizás un poco duramente) «emotivista»¹ y que, como mínimo y en cierto sentido, debería llamarse «subjetivista». Si preguntamos a cualquier grupo de estudiantes principiantes de filosofía, la mayoría pretenderá adherirse a alguna forma de subjetivismo. Por supuesto, esto puede responder a convicciones no muy profundamente sentidas; sin embargo, parece reflejar lo que estos estudiantes entienden como la opción intelectualmente respetable.

Algunos supuestos metafísicos profundos sostienen este clima, pero, a nivel inmediato, está ciertamente propiciado por la actual experiencia de la diversidad moral. Por ejemplo, en un tema como el aborto no parece que un bando pueda convencer al otro. Los

1. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, 1981), capítulo 2, [trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1987].

protagonistas de cada uno de ellos tienden a pensar que su postura está basada en algo autoevidente. Para unos sólo parece estar claro que el feto no es una persona y que es absurdo que, con el fin de preservarlo, se arruine la vida de un ser que tiene innegablemente el estatuto de persona. Para otros, es absolutamente claro que el feto es al mismo tiempo vida y es humano y, por tanto, acabar con él no puede ser correcto, como no lo es el asesinato. Ninguno de los dos bandos puede moverse de estas ideas iniciales, de las que, una vez aceptadas, los mandatos morales correspondientes parecen seguirse.

Si la aparente impotencia de la razón nos dice algo acerca de sus auténticos límites, entonces se plantea una cuestión preocupante: ¿qué ocurriría si algunas personas se adhirieran a quien no comparte nuestras más básicas y cruciales ideas morales? Supongamos que ciertas personas pensaran que los seres humanos inocentes pueden ser asesinados con el fin de conseguir ciertas ventajas para otros o hacer el mundo más estéticamente agradable o algo por el estilo. ¿Acaso no hemos tenido experiencias de gente que, de hecho, ha ido más allá de las fronteras de nuestro núcleo de moralidad, por ejemplo los nazis? ¿La razón es tan impotente ante tales personas como se muestra en la disputa sobre el aborto? ¿No hay algún modo de mostrarles que están equivocadas?

Es aquí donde nuestro modelo implícito de razón práctica empieza a desempeñar un papel importante. Si «mostrarles» quiere decir presentar hechos o principios que ellas no puedan sino aceptar y que basten para desaprobar su posición, entonces somos de hecho incapaces de ello. Pero cabe argumentar que ésta es una concepción totalmente errónea de la razón práctica. Enfrentados a un oponente que está *inconfundible* y *enteramente* convencido de esta posición, de hecho sólo podríamos esperar hacerle cambiar racionalmente a través de argumentar desde la base, profundizando hacia las premisas básicas en que divergimos y mostrarle que en este punto está equivocado. Pero, ¿es éste verdaderamente el problema? ¿Realmente nos enfrentamos a gente que con total lucidez rechaza el propio principio de la inviolabilidad de la vida humana?

De hecho, éste no parece ser el caso. Las posturas intelectuales esgrimidas para justificar conductas como la de los nazis –en el supuesto de que alguno de sus delirios justifique esta apelación– nunca atacan frontalmente la prohibición de asesinato de los congéneres. Siempre están llenas de argumentos especiosos: por ejemplo, que los blancos de sus ataques no son realmente de la misma

especie o que han cometido crímenes verdaderamente terribles que exigen venganza o que representan un peligro mortal para los demás. Este tipo de tonterías es habitualmente tan absurdo e irracional que está más próximo a la manía que a la razón. Y, naturalmente, con gente con este género de confusión, la razón es de hecho ineficaz como defensa. Pero esto no es lo mismo que decir que es impotente para mostrar que son erróneas. Antes al contrario, el hecho de que estas terribles negaciones de la moral civilizada dependan hasta tal punto de argumentos especiosos de un tipo particularmente loco e irracional, sugiere que hay límites más allá de los cuales los desafíos *racionales* a la moralidad tienen grandes dificultades en avanzar.

Esto debería indicar una difícil situación bastante distinta de –y, por consiguiente, una tarea para– la razón práctica. La difícil situación podría quedar definida por el hecho de que hay límites a los que la gente puede adherirse total e inconfundiblemente, de modo que, por ejemplo, para aceptar el asesinato a gran escala y la mutilación criminal, han de hablarse a sí mismos con un pretexto del tipo mencionado antes –aquel que pretende acomodar sus políticas con alguna versión reconocida de la prohibición de asesinato–. Pero estos pretextos son vulnerables a la razón y de hecho apenas se sostienen a la fría luz del pensamiento no afectado por ellos.

La tarea de la razón, entonces, no es desaprobar una primera premisa radicalmente opuesta (digamos, que matar a la gente no es problema), sino más bien mostrar cómo la política está basada de modo inconsciente en premisas que ambos bandos aceptan y que no pueden sino aceptar. En este caso, su tarea es desenmascarar los pretextos especiales.

En este modelo –para ofrecer una primera aproximación– las argumentaciones prácticas parten de la base de que mi oponente ya comparte al menos algunas de las disposiciones fundamentales hacia el bien y lo correcto que me guían. El error proviene de la confusión, de la falta de claridad o de un estar poco dispuesto a enfrentarse a algo de lo que él no puede lúcidamente repudiar; y el razonamiento pretende desenmascarar este error. Cambiar los puntos de vista morales de alguien por medio del razonamiento es siempre al mismo tiempo incrementar su autocomprensión y aut claridad.

Hay dos modelos bastante distintos de razón práctica: denominémoslos respectivamente apodíctico y *ad hominem*. En mi opinión John Stuart Mill apelaba a una distinción de este tipo y opta-

ba por el segundo en sus famosas (y acaso notables) observaciones en *El utilitarismo*. «Las cuestiones de los fines últimos no son susceptibles de prueba directa», declara y añade «pueden presentarse consideraciones capaces de determinar al intelecto a dar o a rehusar su asentimiento a la doctrina [al utilitarismo]; y éste es el equivalente de la prueba».² Esto puede sonar a alguien tratando de esquivar la contradicción, pero la distinción es bastante clara y firme. No se puede persuadir a la gente a aceptar un fin último, una utilidad, si ella lo rechaza de hecho. Pero, en realidad, el argumento de los utilitaristas es que la gente *no* lo rechaza y opera con él, a pesar de hacerlo de una forma confusa y contraproducente. Por este motivo pueden haber consideraciones «capaces de determinar al intelecto». Y, en efecto, Mill muestra lo que piensa acerca de ellas en el capítulo 4, donde sigue argumentando que lo que la gente de hecho desea es la felicidad. La apelación es a lo que el oponente ya busca, una concepción clara de lo que debe ser rescatado de las confusiones del intuicionismo.

Pero se podría pensar que esta invocación de Mill es suficiente para desacreditar irreversiblemente el modelo *ad hominem*. ¿No está Mill cometiendo la famosa «falacia naturalista»; al pasar del hecho de que los hombres desean la felicidad a su deseabilidad, en flagrante falsa analogía con la inferencia del hecho de que la gente vea un objeto en su visibilidad?³ El eco irónico y estridente resuena a través de las clases de filosofía, desde G.E. Moore, mientras los estudiantes principiantes se las ven con este ejemplo de error lógico primitivo de manual.

No hay duda de que este argumento, así formulado, no es convincente. Pero el error no es tan simple como pretendía Moore. La cuestión central que la objeción mooreana señala es la naturaleza especial de los fines morales. Éste es un fenómeno que he tratado de describir con la expresión «evaluación fuerte».⁴ Algo es un fin moral nuestro no sólo en virtud de que estamos obligados con él, sino que ha de tener un estatuto más fuerte: que entendamos que exige, requiere o apela a esta obligación. Mientras que algunos fines no nos afectan si dejamos de desearlos, como, por ejemplo, mi actual objetivo de tomarme un helado de fresa después de comer,

2. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Hackett, (comp.) (Indianápolis, 1979), págs. 4-5 y también pág. 34 [trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1994].

3. *Ibíd.*, pág. 34.

4. Véase mi «What Is Human Agency?», en *Human Agency and Language* (Cambridge, Inglaterra, 1958).

un objetivo fuertemente evaluado es tal que, en el caso de que dejemos de desearlo, *nos* desenmascararemos como moralmente insensibles, perversos o brutos.

Ésta es la fuente de nuestra insatisfacción con el argumento de Mill: tenemos la sensación de que mostrar sólo que siempre deseamos algo, incluso que no podemos evitar desearlo, por sí mismo no hace nada para mostrar que *deberíamos* desearlo, que se trata de un fin moral. Supongamos que yo fuera un adicto al tabaco. ¿Probaría esto que debo fumar? Por supuesto, no. Desde el principio, entendemos que fumar es un fin débilmente evaluado. Hemos de distinguir entre mostrar que hay algún fin que no podemos evitar desear y mostrar que todas nuestras evaluaciones fuertes lo presuponen, o lo implican, una vez hemos superado nuestras confusiones acerca de ellas. En el segundo caso, habríamos demostrado que no podemos ser lúcidos sobre nosotros mismos sin reconocer que valoramos este fin. En este sentido el fin es inevitable y nunca a partir de algún modo de adicción *de facto*. Mientras que es correcto declarar irrelevantes las adicciones para la argumentación moral, excepto quizás negativamente, la prueba de la inevitable obligación es la auténtica esencia del segundo modo de razonamiento práctico *ad hominem*, y es central a toda la empresa de clarificación moral.

Mill formula claramente una intuición de este tipo al desplegar el argumento en *El utilitarismo*. Una de las cosas que trata de mostrar es que las obligaciones de cada uno colapsan en la suya. Pero el argumento se arruina a raíz de una esencial debilidad en la propia doctrina de la utilidad, que está basada en el confuso y contraproducente intento de suprimir la distinción entre evaluación débil y evaluación fuerte. La incoherencia de la defensa de Mill de los placeres «más altos» basada en la mera preferencia *de facto* de los «únicos jueces competentes»⁵ es también un testimonio de las contradicciones a las que da lugar esta teoría básicamente confusa.

Pero esto apunta hacia una de las más importantes raíces del moderno escepticismo. Ahora ya podemos ver que la gente desconfiará de la razón práctica mientras identifique su modo de argumentación como apodíctico. El cual atribuye a la razón práctica una tarea imposible. Pero este modelo será aceptado hasta el punto de que la alternativa, el modelo *ad hominem*, se presentará inadecuada o irrelevante. Y esto no dejara de ser así, en tanto la dis-

5. Mill, *Utilitarianism*, págs. 8-11 [trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1994].

tinción entre evaluaciones fuertes y débiles sea confusa o esté perdida de vista. La confusión sólo puede engendrar malos argumentos *à la* Bentham y Mill, que, una vez denunciados, desacreditan toda la empresa.

Pero el utilitarismo proviene de alguna parte. Toda la inclinación naturalista de la moderna cultura intelectual tiende a desacreditar la idea de evaluación fuerte. El modelo de toda explicación y comprensión es la ciencia natural emergida de la revolución del siglo XVII, que nos proporciona un universo neutral sin espacio para el valor intrínseco o para los fines que nos preocupan. El utilitarismo en parte fue parcialmente motivado por la aspiración a construir una ética compatible con esta visión científica. Pero, en la medida en que este punto de vista domina la imaginación moderna, incluso más allá de las filas del utilitarismo, milita en favor de la aceptación del modelo apodíctico y, por consiguiente, de una cuasidesesperada conformidad con el subjetivismo.

El vínculo entre naturalismo y subjetivismo es todavía más claro desde otro ángulo. La revolución científica del siglo XVII destruyó la concepción platónico-aristotélica del universo como instanciación de las formas, que definían los estándares a partir de los cuales las cosas debían ser juzgadas. En el pensamiento naturalista, el único constructo plausible alternativo a tales estándares fue como proyecciones de los sujetos. Estas proyecciones no formarán parte del tejido de las cosas, sino que reflejarán el modo en que los sujetos reaccionan a las cosas, las actitudes pro-o-contra que adoptan. Ahora bien, quizás es un hecho que las actitudes de la gente tienden a coincidir –un hecho feliz, de ser cierto– pero no consigue mostrar que este punto de coincidencia sea más correcto que cualquier otro posible.⁶

La oposición a esta reducción naturalista ha venido de una postura filosófica que podríamos denominar «fenomenológica», en sentido amplio. Entiendo por ella el centrar la atención en nuestras verdaderas prácticas de deliberación, de debate y de comprensión moral. El intento es mostrar, de una forma u otra, que los vocabularios que necesitamos para explicar el pensamiento, la acción, los sentimientos humanos o para dar cuenta, analizar o justificarnos a nosotros mismos o unos a otros o para deliberar sobre lo que hacemos, descansan inevitablemente sobre la evaluación fuerte. Para decirlo de forma negativa, todo intento de aislar

6. Véase J.L. Mackie, *Ethics* (Harmondsworth, 1977), como excelente ejemplo de las consecuencias del pensamiento naturalista no acomodaticio.

un lenguaje de descripción neutro, que combinado con compromisos o actitudes pro-o-contraria pudiera recobrar y producir sentido de nuestras explicaciones, análisis o deliberaciones, conduce al fracaso y siempre conducirá al fracaso. Me parece que este caso ha sido convincentemente entendido en una multitud de sitios.⁷

Este tipo de argumento es, naturalmente, no sólo una justificación de la misma fundamentación del modo de razonar *ad hominem*, sino también un ejemplo de él. Trata de mostrarnos con lucidez que no podemos entendernos a nosotros mismos o unos a otros, que no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte. Sin embargo, se podría objetar que esto plantea el problema de establecer la validez de un modo de argumentación a través de su propio uso. Pero tras esta objeción hay una presunción que debe ser desafiada: ¿qué papel debería jugar, de hecho, la ontología implícita en nuestros mejores intentos de comprendernos/explicarnos a nosotros mismos? ¿Debería la epistemología derivada de la ciencia natural ser autorizada a hacer esto, de modo que su sesgo metafísico en favor de un universo neutral excluyera nuestras más lúcidas autocomprensiones en términos evaluativamente fuertes? Pero esto no plantea la cuestión central: ¿hay que explicar la vida humana (y ¿hasta qué punto ha de ser explicada?) en términos modelados por la ciencia natural? y ¿hay algún modo mejor para contestar a esta pregunta que ver qué explicaciones elimina de hecho?

Espero que lo dicho sea suficiente para mostrar que una de las raíces más poderosas del moderno escepticismo y subjetivismo por lo que respecta a la ética es el temperamento naturalista del pensamiento moderno. Éste tiende a desacreditar de antemano el modo de argumentación *ad hominem*, el cual verdaderamente debería sostener la esperanza de establecer determinados temas por medio de la razón, y deja sobre el terreno solamente el modelo apodíctico, que establece un estándar imposible. En una situación humana inevitablemente caracterizada en términos fuertemente

7. Véase, por ejemplo, John McDowell, «Virtue and Reason», *The Monist* 62 (1979), págs. 331-350; también MacIntyre, *After Virtue* [trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1987], Bernard Williams expone sus razones de modo persuasivo en su *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Massachusetts, 1985), capítulo 8. Véase, también, mi «Neutrality in Political Science», *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Inglaterra, 1985).

evaluativos, podemos ver cómo los argumentos que pretenden la autoclarificación podrían en principio conllevar, como mínimo, acuerdo. En un universo neutral, el acuerdo que pueda darse entre actitudes parece meramente un hecho bruto, irrelevante para la moral, y los desacuerdos parecen completamente inarbitrables por la razón, salvables sólo por medio de la propaganda, de la presión o la manipulación emocional.

Pero este análisis nos recuerda otra fuente del moderno escepticismo, la constituida por los atractivos independientes del propio modelo apodíctico. Y es en este punto donde realmente medimos la tremenda influencia de la epistemología sobre la cultura moderna. Este modelo emerge *pari passu* con y en respuesta al surgimiento de la moderna ciencia física. En la medida en que consideramos que surge con Descartes y luego con Locke, se trata de un modelo representacionista –nuestras pretensiones cognoscitivas deben ser contrastadas, deben ser juzgadas tan entera y seriamente como sea posible a través de analizar e identificar sus fundamentos últimos, que son distintos de la cadena de inferencias que se construyen desde éstos hacia nuestras originales creencias no reflexivas. Este modelo fundacionalista puede ser fácilmente identificado con la misma razón. Con lo que la razón moderna ya no tiende a ser entendida de modo sustantivo sino procedimentalmente y, en ella, los procedimientos del fundacionalismo pueden ser fácilmente descritos como esenciales en ella. Y desde la perspectiva fundacionalista, sólo el modo de razonamiento apodíctico es realmente satisfactorio; el apelar a compromisos fundamentales compartidos parece simplemente un recurso a prejuicios comunes. La propia noción ilustrada de prejuicio encapsula este juicio negativo.

Esto nos conduce a otro aspecto: los argumentos fundacionalistas tienen la pretensión de hacernos perder nuestra estrechez de miras. En particular y en el contexto de la ciencia natural del siglo XVII, esto suponía alejarnos de la peculiar perspectiva humana sobre las cosas. La condena de las cualidades secundarias es el ejemplo más impactante de este paso de describir la realidad en términos antropocéntricos a hacerlo en términos «absolutos».⁸

8. Tomo el término del interesante debate en Bernard Williams, *Descartes* (Harmondsworth, 1978), págs. 66-67 [trad. cast.: *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996]. Véase, también, Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Nueva York, 1986). Analizo esta cuestión en mi «Self-Interpreting Animals», en *Human Agency and Language*.

Pero si el modelo canónico de argumentación implica liberarnos al máximo de nuestra perspectiva, entonces el modo *ad hominem* no puede aparecer más que como inferior, ya que por definición parte de aquello a lo que el interlocutor está ya comprometido. Y en este punto entra en juego una consideración particularmente interesante. Partir de dónde está situado el interlocutor no sólo parece, en general, un modo de razón inferior, sino que puede ser presentado como una forma de razón práctica particularmente mala e incluso viciada. Para aquellos cuyos instintos les dicen que las verdaderas demandas de moralidad requieren cambios radicales del modo en que las cosas son y del modo que la gente ha sido adiestrada para reaccionar frente a ellas, el hecho de partir de la perspectiva del interlocutor les parecerá una forma de conservadurismo, una forma de sofocar desde el principio cualquier crítica radical y de excluir cualquier cuestión ética verdaderamente importante.

Éste ha sido uno de los más poderosos encantos del utilitarismo y una de las fuentes más grandes de autocomplacencia para los partidarios de la utilidad. No se trata sólo de que su teoría les haya parecido la única en consonancia con la razón y la ciencia, sino la única que permite la reforma. Mill argumenta en contra de las concepciones basadas en la mera «intuición», que, por así decirlo, congelan para siempre nuestros medios axiomáticos y hacen imposible revisarlos a medida que la humanidad progresa y nuestras luces se incrementan. «Los corolarios del principio de utilidad... admiten un perfeccionamiento indefinido y, dada la índole progresiva de la mente humana, su mejoramiento sigue adelante constantemente.»⁹

Encontramos aquí una fuente del escepticismo y del subjetivismo modernos tan poderosa como el naturalismo y que tiende a operar casi en tándem con él: la creencia de que una moral crítica, por su misma naturaleza, excluye el modo *ad hominem* de razonamiento práctico. Tanto el naturalismo como el temperamento crítico tienden conjuntamente a forzarnos a reconocer el modo apodíctico como el único juego posible en la ciudad. Las obvias y severas limitaciones del modo apodíctico frente al desacuerdo ético nos empujan hacia una cierta adopción, medio desesperada medio autocomplaciente, de un equívoco subjetivismo ético.

Esta identificación de las demandas de moral crítica con una comprensión procedimental de la razón y con el modo apodíctico

9. Mill, *Utilitarianism*, pág. 24 [trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1994].

es profundamente errónea. Pero, errónea o no, ha sido enormemente influyente en nuestra cultura intelectual. Se puede percibir en el modo en que la gente argumenta irreflexivamente en términos de este modelo.

Si discutimos la cuestión de cómo arbitrar las disputas morales con los estudiantes de la licenciatura o con los ya graduados, muy pronto uno de ellos preguntará por los «criterios». Con este término se pretende indicar un conjunto de consideraciones tales que, dadas dos posiciones rivales explícitamente definidas X e Y: a) las personas que inconfundiblemente e íntegramente se adhieren tanto a X como a Y deberán reconocerlos y b) estos criterios deben ser suficientes para mostrar que Y es buena y X es mala, o a la inversa. Lo cual es luego dirigido en contra de quienes toman una visión optimista de la razón práctica, según la cual en cualquier disputa moral importante ninguna consideración tiene a) y b) al mismo tiempo. Si la escisión es lo bastante profunda, las cosas que son b) deben fallar en a) y viceversa.

El problema está en el entero supuesto no reflexivo de que la argumentación necesita «criterios». Al avanzar nuestra indagación veremos que este supuesto, tal como habitualmente se entiende en el contexto del fundacionalismo, equivale a excluir las formas más importantes y fructíferas del modo *ad hominem*.

Esta suposición de que el arbitraje racional de las diferencias necesita «criterios» ha llegado a ser muy problemática y no sólo para la razón práctica. Es también una conocida fuente de confusión y de desafío escéptico en la historia de la ciencia. Una afirmación de este tipo ha conducido a muchos a sacar conclusiones escépticas de la brillante obra de Thomas Kuhn (conclusiones a las que el propio Kuhn ha llegado, aunque sin sucumbir a ellas). Lo que Kuhn argumentó de modo persuasivo fue la «incommensurabilidad» de distintos puntos de vista científicos, que se han sucedido en la historia. Esto es, afirmó que sus conceptos no son intertraducibles y, lo que es todavía más perturbador, que difieren hasta en las características o consideraciones que permiten contrastar su verdad. Las consideraciones que cada uno de estos puntos de vista reconoce como teniendo b) son diversas. No hay criterios. De modo que la inferencia radical de un Feyerabend – «todo vale» – ha parecido ampliamente plausible.

Pero, como también ha argumentado MacIntyre,¹⁰ está claro que

10. MacIntyre, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science», *The Monist* 60 (1977), págs. 453-472.

lo que necesita ser revisado es nuestra metateoría del razonamiento científico, más que, digamos, nuestra sólidamente establecida convicción de que Galileo dio un importante paso hacia adelante en relación a la física aristotélica. La ciega aceptación de un apodíctico modelo fundacionalista del razonamiento es quizás tan pernicioso en este caso como en el de la ética. Recordar cuán inadecuado es el modelo puede ayudar al mismo tiempo a debilitar su influencia en general entre nosotros y puede permitirnos ver qué es lo hay de verdaderamente peculiar de la razón práctica.

MacIntyre argumenta de forma convincente que la superioridad de una concepción científica con respecto a otra puede ser racionalmente demostrada, incluso en ausencia de lo que normalmente se entiende como criterios. Habitualmente se considera que éstos proporcionan algunos estándares definidos externamente y en relación a los cuales cada teoría debe ser sopesada independientemente. Sin embargo, lo que puede ser decisivo es que nosotros seamos capaces de mostrar que el *passage* de una teoría a otra representa una ganancia en comprensión. En otras palabras, con una narrativa convincente podemos dar cuenta del paso de la primera a la segunda como un avance en el conocimiento, un paso desde un entendimiento de los fenómenos en cuestión menos bueno a otro mejor. Así se establece una relación asimétrica entre ellos: una narración análogamente plausible de una posible transición del segundo al primero no podría ser construida. O para decirlo en términos de una verdadera transición histórica, retratarla como una *pérdida* de comprensión no funciona.¹¹

Quiero destacar la idea de que a veces podemos arbitrar entre posiciones a través de retratar *transiciones* como ganancias o pérdidas, incluso allí donde lo que normalmente entendemos como decisiones a través de criterios –*qua* estándares externamente definidos– es imposible. Esbozaré tres formas de argumentación, en orden ascendente, de radical alejamiento del modo canónico, fundacionalista.

1. La primera aprovecha el hecho de que estamos interesados en transiciones, de que aquí el tema es un juicio comparativo. Y en

11. Hay una noción paralela de las posibilidades asimétricas de transición –en este caso aplicadas a la razón práctica– de una a otra posición en «Erfahrungsweg», de Ernst Tugendhat, en *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt, 1979), pág. 275 [trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE, 1993].

los presupuestos no reflexivos estándar del fundacionalismo, los juicios comparativos normalmente son secundarios con respecto a los juicios absolutos. Las posiciones rivales X e Y son contrastadas con los hechos y una se muestra superior a la otra porque predice o explica ciertos hechos y la otra no. El juicio comparativo entre las dos está basado en juicios absolutos relativos a su respectivo funcionamiento ante la realidad. El papel de los criterios lo desempeñan los hechos, observaciones, protocolos o acaso los estándares a ser aplicados en la explicación de los hechos –tales como elegancia, simplicidad–. Igual que en el juego del fútbol, el veredicto comparativo, el equipo X, que ganó, se basa en dos afirmaciones absolutas: el equipo X marcó 3 goles y el Y marcó 2. La teoría más popular del razonamiento científico con su estructura tradicional, la de Karl Popper, se parece de hecho a las rondas eliminatorias en un partido de campeonato. Cada teoría juega los hechos, hasta que es derrotada y entonces es relegada.

Pero, como muestra MacIntyre, el razonamiento comparativo puede contar con el apoyo de otras fuentes además de ésta. Lo que nos puede convencer de que una determinada transición de X a Y constituye una ganancia no consiste sólo en –o tanto en– cómo X e Y se relacionan con los hechos, sino cómo se relacionan entre sí. Puede ser que, desde la perspectiva de Y, queden sumamente iluminados no sólo los fenómenos en disputa, sino también la historia de X y su particular patrón de anomalías, dificultades, improvisaciones y fracasos. El hecho de adoptar Y, no tiene sentido únicamente en relación con el mundo, sino en relación con nuestra historia de las tentativas de explicar el mundo, parte de la cual ha sido explicada en términos de X.

El ejemplo al que alude MacIntyre es el paso del Renacimiento postaristotélico a las teorías galileanas del movimiento. La concepción aristotélica del movimiento, que implicaba el principio según el cual no hay movimiento sin un motor, deriva en tremendas dificultades cuando hay que dar cuenta del movimiento «violento», como en el caso del movimiento de un proyectil después de abandonar la mano o la boca del cañon. Los filósofos paduanos y otros buscaron en vano factores que pudieran desempeñar el papel de motores continuos que empujarían el proyectil adelante. Lo que ahora vemos como la solución no llega hasta el momento en que las teorías basadas en la inercia alteran totalmente la suposición de lo que necesita ser explicado: el movimiento continuo rectilíneo (o para Galileo circular) no es un *explanandum*.

Lo que todavía nos convence de que Galileo llevaba razón puede

quizás ser puesto en términos de la mayor «puntuación» de las teorías de la inercia sobre las aristotélicas al tratar con los fenómenos del movimiento. Con el curso del tiempo, los éxitos de Galileo son más que evidentes. Pero lo que era y es también un importante factor –que obviamente ocupó un lugar destacado durante mucho tiempo– es la habilidad de las teorías de la inercia para dar sentido a todo el modelo de dificultades en que se movían los aristotélicos. La superioridad es registrada aquí no simplemente en términos de sus respectivas puntuaciones en representar los hechos, sino también de la habilidad de cada una para dar sentido a sí misma y a la otra al explicar estos hechos. En sus narraciones [*stories*] acerca de la otra emerge algo más de lo que es evidente en una simple comparación de algunas de sus realizaciones. Lo cual muestra una relación asimétrica entre ellas: se puede pasar de Aristóteles a Galileo obteniendo una ganancia, pero no a la inversa.

2. Esto no constituye todavía un alejamiento radical del modelo fundacional. Ciertamente, los criterios decisivos no son derivados del ámbito de los hechos o de principios universalmente aceptados de explicación, pero las consideraciones cruciales resultan accesibles para ambas partes. De modo que los pregalileanos no eran inconscientes del hecho de que tenían un problema con el movimiento violento. En lenguaje kuhniano, esto era una «anomalía» para ellos, como atestiguan su perplejidad intelectual y sus desesperados expedientes. Los argumentos decisivos son transicionales, relativos a lo que cada teoría tiene que decir acerca de la otra y sobre el paso desde su rival a sí misma, lo cual nos conduce más allá de la forma tradicional de concebir la validación, tanto positivista como popperiana. Pero si tomamos en sentido estricto la definición ofrecida más arriba, aquí hay todavía criterios, ya que las razones decisivas son tales que ambas partes deben reconocer su validez.

Pero se puede argumentar que si contemplamos la revolución del siglo XVII desde una perspectiva más amplia, esto deja de ser así. De modo que si retrocedemos y comparamos los modelos dominantes de ciencia antes y después de la ruptura, podemos ver que a la explicación le fueron exigidas cosas distintas. La noción de ciencia de la naturaleza, procedente de Platón y especialmente de Aristóteles, ofreció explicaciones en términos de formas (*eide* o especies) esenciales y además propuso un orden de formas, cuya estructura puede ser entendida teleológicamente, en términos de alguna noción de bien o de lo que debería ser. Principios como el de plenitud, que Lovejoy identifica y traza, tienen sentido en el

marco de esta concepción: podemos saber de antemano, por así decirlo, que el universo estará tan ordenado como para realizar la máxima riqueza.¹² De modo semejante, las explicaciones en términos de correspondencias son posibles ya que se siguen de la concepción básica según la cual la misma constelación de ideas se manifestará en todos los dominios.

Si la ciencia consiste en una captación de orden de este tipo, entonces la actividad de explicar por qué las cosas son como son (lo que entendemos por ciencia) está estrechamente vinculada a la actividad de determinar qué es el bien y, en particular, cómo deberían vivir los seres humanos para estar en armonía con este orden. La idea de que la explicación puede ser distinta de la razón práctica –esto es, que el intento de captar cómo es el mundo puede ser hecho con independencia de la determinación de cómo deberíamos estar en él o, lo que es lo mismo, que el objetivo de entender el cosmos puede estar desconectado de nuestro estar en armonía con él– no tiene sentido alguno en la comprensión premoderna.

Es sabido que la revolución del siglo XVII produjo una desconexión de este tipo; el giro mecanicista ofrece una concepción neutral del universo y, dentro de ella, las relaciones causa-efecto pueden servir para más de un propósito. Podríamos afirmar que Galileo y sus sucesores se orientan hacia un paradigma completamente distinto de explicación. Si, en cierto sentido, la explicación científica siempre puede entenderse aproximadamente como el hacer comprensibles los misterios a través de mostrar cómo el fenómeno a explicar proviene de mecanismos o modos de operar que entendemos, entonces el siglo XVII ve un fuerte cambio en el tipo de comprensión que sirve como punto de referencia básico.

Ciertamente hay un modo de comprensión humana ya disponible, la que la tradición platónico-aristotélica apoyó. Todos somos capaces de entender las cosas en términos de su lugar en un orden significativo. Éstos son los términos en que explicamos la conducta, al principio misteriosa, de los otros, o las prácticas sociales que, de entrada, parecen raras, o algunos de los detalles inicialmente extraños de una nueva obra de arte, etc. En un sentido algo distinto de «comprensión», comprendemos el medio que nos envuelve cuando nos movemos en él, conseguimos hacer cosas, realizar nuestros propósitos. Éste es el tipo de comprensión que un

12. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Massachusetts, 1936; Harper/Torchbook, 1960) [trad. cast.: *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria editorial, 1983].

mecánico de garaje tiene de lo que hay debajo del capó de mi coche, y de la que yo desgraciadamente carezco.

Una forma de describir la revolución científica es decir que uno de estos paradigmas de comprensión llega a ocupar el lugar del otro como el punto de referencia básica para la explicación científica de la naturaleza.¹³ Pero ello tiene como consecuencia ineludible la separación entre la explicación y la razón práctica, antes mencionada. Sólo el primer tipo de comprensión se presta en sí mismo a un matrimonio de las dos.

Sin embargo, descrita de este modo, la revolución científica nos puede parecer como motivada de un modo no del todo racional. Naturalmente, todos aceptamos actualmente que Galileo tenía razón, pero, ¿podemos *justificar* esta preferencia por la razón? ¿Se mostró la primera concepción inferior o simplemente sus protagonistas murieron? Si hoy en día pedimos a cualquier persona un rápido enunciado acerca de por qué la ciencia moderna es superior a la premoderna, él o ella seguramente apuntará hacia el espectacular resultado tecnológico que corresponde a la ciencia galileana. Pero es en este punto donde el escéptico puede intervenir. El resultado tecnológico, o la gran capacidad para predecir y manipular cosas, es ciertamente un buen criterio de éxito científico en el paradigma posgalileano de la comprensión. Si comprender es conocer nuestra experiencia, entonces el moderno éxito tecnológico es un signo seguro de progreso en el conocimiento. Pero, ¿cómo pretender que esto convenza a un pregalileano? Ya que, de hecho, el pregalileano opera con un paradigma distinto de comprensión, en el que la capacidad de manipulación es irrelevante, un paradigma en el que, en cambio, prueba a través de una capacidad distinta, la de descubrir nuestro verdadero lugar en el cosmos y de estar en armonía con él. Y se podría argumentar que la moderna civilización tecnológica constituye un espectacular fracaso de *ésta*, como no se cansan de recordar los críticos ecologistas y los partidos verdes.

A la luz de la razón, entonces, ¿hay que considerar el argumento como un punto muerto entre los dos? Aquí el efecto escéptico de la obra de Kuhn se hace sentir. Una vez hemos superado el anacronismo y hemos apreciado cuán distintas eran las primeras teorías, cuán importantes son las rupturas en la historia del conoci-

13. Adopto aquí el análisis de Max Scheler en sus ensayos «Soziologie des Wissens» y «Erkenntnis und Arbeit», *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (Berna, 1963).

miento –y tal ha sido una de las grandes contribuciones de la obra de Kuhn–, entonces puede parecer que no es posible justificación *racional* alguna de las transiciones. Porque las razones de cada parte divergen. Cada teoría lleva consigo sus propios criterios de éxito internos –visión moral y armonía, en un caso, y, en el otro, poder de manipulación– y, por tanto, es invulnerable a los ataques del otro. Por último, a todos nos parece gustar el poder de manipulación, pero esto se ha de deber a alguna razón extraepistémica y no al hecho de que este modo de ciencia se haya mostrado superior en tanto que *conocimiento*. Cabe presumir que simplemente preferimos este resultado. En los términos de mi anterior discusión, lo que nos falta son los criterios; no hay consideraciones decisivas que *ambas* partes deban aceptar.

Algunas personas son inducidas a una explicación de este tipo por su postura epistemológica.¹⁴ Lo cual me parece absurdo, puesto que de nuevo puede presentarse como plausible solamente porque no consigue pensar la transición entre las dos concepciones. Consideran que cada una de ellas, con sus propios cánones, afirma una realización teórica frente a la realidad. No van más allá y exige de cada una que dé cuenta de la existencia de la otra; esto es, no sólo que explique el mundo, sino que dé cuenta también de cómo ha podido surgir el modo rival de explicar el mundo (presumiblemente equivocado).

Una vez planteada esta exigencia, se puede apreciar la debilidad de la ciencia pregalileana. Hay un modo de comprensión universalmente reconocido y que consiste en la familiaridad. Al recurrir a otro modo, el paradigma de explicación científica, la ciencia pregalileana contaba con el apoyo de un conjunto de supuestos que implicaban que esta comprensión manipuladora jamás ocuparía un destacado lugar en la vida humana. Siempre tomó en cuenta una forma inferior de investigación, el dominio de lo «empírico», que se abrió paso para descubrir cómo lograr determinados efectos. Pero la verdadera naturaleza de la encarnación material de las formas, en tanto que variable, aproximada y nunca íntegra, aseguraba que no podían darse importantes descubrimientos en este ámbito y ciertamente jamás un exacto y universal cuerpo de hallazgos. Así que la existencia de un cuerpo de verdades como és-

14. Esto parece implícito en la perspectiva de Mary Hesse: véase su «Theory and Value in the Social Sciences», en C. Hookway y P. Pettit, (comps.), *Action and Interpretation* (Cambridge, Inglaterra, 1979). Hesse habla de la predicción y del control como criterios «pragmáticos» del éxito científico (pág. 2).

te y el consecuente espectacular éxito manipulador, representó un desafío crítico para la ciencia premoderna. En sus supuestos básicos, la ciencia moderna no debería alejarse del banquillo empírico, emergido del oscuro y hediondo estudio del alquimista hacia los institutos de investigación de cristal y acero que diseñan nuestras vidas.

El problema no es pues algún fallo en sus propios términos ni una anomalía persistente y continua, como en el caso más reducido de las teorías del movimiento; no se trata de que la ciencia pregalileana no funcionara lo bastante bien según sus propios estándares o que no tuviera bases desde las que degradar los estándares de sus rivales. Imaginemos que el debate entre las dos teorías tuviera lugar en un Olimpo atemporal –previo a cualquier resultado obtenido por una u otra–; entonces quedaría, de hecho, en empate. Sin embargo, lo que la temprana ciencia no puede explicar es el éxito de la posterior, *en los propios términos de la última*. A partir de cierto punto, ya no podemos pretender que la manipulación y el control no constituyen criterios relevantes de éxito científico. La ciencia pregalileana murió de su incapacidad de explicar/asimilar el efectivo éxito de la ciencia posgalileana, que no tenía ningún problema simétrico correspondiente; y esta muerte estuvo racionalmente motivada. En el Olimpo las bases hubieran sido insuficientes pero, enfrentados a la transición de hecho, estamos obligados a interpretarla como una ganancia. De nuevo, cuando dos teorías independientes y cercanas son confrontadas con los hechos, lo que parece un empate se muestra como definitivamente arbitrable al tomar en consideración la transición.¹⁵

He sostenido que la idea fundacionalista, canónica, de arbitrar disputas por medio de criterios genera escepticismo hacia la razón y que éste desaparece en cuanto nos damos cuenta de que con frecuencia estamos hablando acerca de transiciones. Además hemos visto que este escepticismo afecta a algunas de las más importantes transiciones de la ciencia así como a las disputas morales y, por la misma razón –la análoga falta de criterios comunes–, tiende a hacer que la historia de la ciencia parezca menos racional de lo que ha sido de hecho.

Ahora bien, el segundo caso, constituye en cierto sentido un alejamiento mayor y más radical del modelo canónico que el primero, ya que la derrota no proviene de alguna anomalía autorre-

15. Analizo este punto más extensamente en mi «Rationality», *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Inglaterra, 1985).

conocida en la teoría desaparecida y, sin embargo, había algo que la teoría perdedora tuvo que reconocer fuera de sus estándares originales: que el éxito, de hecho, de la ciencia mecanicista planteaba un problema. Si nos preguntamos por qué esto es así, nos vemos obligados a reconocer una constante humana: un modo de comprensión de un determinado dominio D, que consiste en nuestra capacidad para movernos en él y realizar nuestros propósitos en D. Podemos tomar prestado un término de Heidegger y denominar a esta comprensión, tal como la tenemos antes de su explicitación o descubrimiento científico, «precomprensión». Una de las direcciones de incremento del conocimiento de la que somos capaces consiste en explicitar esta precomprensión y, de este modo, ampliar nuestra captación de las conexiones subyacentes a nuestra capacidad de relacionarnos con el mundo tal y como lo hacemos. Un conocimiento de este tipo se halla estrechamente vinculado a la creciente capacidad de realizar nuestros propósitos, a la adquisición de potenciales recetas para una práctica más eficaz. En algunos casos, es virtualmente imposible extender este conocimiento sin tener nuevas recetas disponibles, y una ampliación de nuestra capacidad práctica es, por tanto, un criterio fiable del incremento del conocimiento.

Dados estos vínculos entre comprensión y habilidad práctica, en cierto sentido no podemos negar el título de una ganancia en conocimiento a cualquier incremento de nuestras capacidades. Podemos tratar de minimizar su importancia o considerarlo de naturaleza muy limitada, inconexa, llena de lagunas, como hace por ejemplo Platón, pero entonces hemos de prestar atención y atender al momento en que se las compone para deshacerse de los límites que le hemos establecido. Esto fue lo que convirtió la transición hacia la ciencia galileana en racional.

El elemento mediador está profundamente incrustado en la forma de vida humana; todos somos implícitamente conscientes de él y hemos de reconocerlo cuando se explicita: el nexo entre la comprensión (de un cierto tipo) y la capacidad práctica. Pero entonces, ¿la situación de la razón no es aquí análoga a la situación, antes descrita, de las disputas morales? La tarea no es convencer a los que se han adherido inconfundible y enteramente a un primer principio que deberían cambiar por otro totalmente distinto. Así descrita, la tarea resultaría imposible. Más bien estamos siempre tratando de mostrar que, garantizado lo que nuestros interlocutores ya aceptan, no pueden sino atribuir a los actos o políticas en disputa la importancia a que les estamos urgiendo.

Ahora bien, aquí la cuestión ha sido alterar los primeros principios de la ciencia –sus paradigmas de comprensión subyacentes y sus estándares de éxito–. Y hemos podido ver un camino racional entre uno y otro, pero sólo en virtud de que los pregaleileanos no pueden sino reconocer la importancia del impresionante avance de la ciencia galileana. Ni en un caso ni en el otro se trata de una cuestión de conversión radical de una premisa última a otra última, cosa que sería incluso irracional. Lo que se muestra es que los pregaleileanos no podían repudiar inconfundible y enteramente las afirmaciones de la ciencia posgalileana como irrelevantes para el tema que los dividía.

Desde esta perspectiva, acaso aquellos puntos de ruptura últimos a los que nos referimos como revoluciones científicas comparten ciertas características lógicas con las disputas morales. Ambos son convertidos en irracionales y análogamente inarbitrables por un influyente pero erróneo modelo de razonamiento fundacionalista. Y para entender lo que la razón puede hacer en ambos contextos, hemos de considerar que la argumentación versa acerca de transiciones. Y como muestra con claridad el segundo caso, hay que entender la argumentación apelando a una comprensión implícita de nuestra forma de vida.

Esto lleva a un primer término una de las preconcepciones que aquí ha complicado nuestra concepción y que ha favorecido el escepticismo. Desde el punto de vista fundacionalista estándar los protagonistas son considerados como sistemas cerrados explícitos y, una vez que han articulado sus premisas mayores, se asume que todas las rutas posibles para apelar a ellas han quedado definidas. De modo que el modelo pregaleileano, con sus estándares fijos de éxito, es considerado como insensible a los nuevos estándares de predicción y control. Pero las posturas sostenidas de hecho en la historia no se corresponden con estos sistemas deductivos cerrados, y éste es el motivo por el cual las transiciones racionales de hecho son posibles.

Cabe sostener que hay también transiciones morales defendibles análogas al modo científico que acabamos de describir. Cuando leemos las primeras páginas de *Surveiller et punir** de Michel Foucault, con su enfática descripción de la tortura y ejecución de un parricida a mediados del siglo XVIII, nos sorprendemos por el cambio cultural que hemos sufrido desde la Ilustración. A diferencia de nuestros antepasados estamos mucho más preocupados por el dolor y el sufrimiento, nos repugna que se inflija sufrimiento gratuito. Hoy en día, nos resulta difícil imaginar que la gente lle-

* [Trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1996].

vara abiertamente a sus hijos pequeños a un espectáculo de este género y sin algún sentimiento de vergüenza o de inquietud.

¿Qué ha cambiado? No se trata tanto de que hayamos abrazado un principio enteramente nuevo o que nuestros antecesores hubieran considerado el nivel de dolor irrelevante o que no proporcionaba razón alguna para desistir de ciertas formas de acción que implican torturas o heridas. Es más bien que el valor negativo del dolor estaba subordinado a otras razones de más importancia. Si es que el castigo, en cierto sentido, deshace el mal causado por el crimen, restaura la balanza –que está implícita en la idea del criminal haciendo *amende honorable*–, entonces el auténtico horror del parricidio exige un horripilante castigo. Exige un tipo de teatro de lo horrible como medio donde puede darse alguna forma del remediar. En este contexto, el dolor adquiere un significado distinto: tiene que haber grandes cantidades para maniobrar. El principio de minimizar el dolor falla.

De este modo es posible ver cómo la transición podría ser aceptada racionalmente. Si todo el punto de vista que justifica el fracaso del principio de minimizar la pena –el cual implica entender el cosmos como un orden significativo en el que está incrustada la sociedad humana como un microcosmos o un espejo– llega a ser desestimado, ante todo es racional querer reducir el sufrimiento. Por supuesto, nuestro juicio último dependerá de si consideramos racional el cambio en la cosmología. Tal es la cuestión que he desarrollado en relación con la revolución científica y, si tengo razón allí, entonces aquí quizás la transición pueda ser también justificada.

Naturalmente, no estoy afirmando que todo lo implicado en este importante cambio haya sido el declive de la temprana cosmología. Hay otras bases independientes en la cultura moderna que nos han hecho más reacios a infligir dolor. Algunas pueden tener aspectos siniestros, de creer al mismo Foucault. No tengo espacio para adentrarme en esta cuestión,¹⁶ pero seguramente hemos de reconocer el declive de la antigua noción de orden cósmico-social como una razón que proporciona una base racional para el moderno humanitarismo. Este cambio no estaría solamente conectado con el que se dio en la teoría científica, también se le asemejaría en estructura racional; análogo a algo que siempre ha sido reconocido, a pesar de que anteriormente en un lugar subordinado (el nexo entre comprensión y práctica, lo bueno de

16. Véase «Foucault on Freedom and Truth», *ibid.*

reducir el dolor), ahora estamos obligados a darle una importancia central a raíz de los cambios que han tenido lugar.

Pero la analogía que he estado intentando trazar entre la justificación de ciertas revoluciones científicas y morales no puede ocultar el hecho de que una gran parte de las disputas morales son mucho más difíciles de arbitrar. Hasta tal punto que podemos apelar a constantes humanas, que son mucho más difíciles de establecer. Y la sospecha nace de que, en muchos casos, tales constantes son inútiles. Las diferencias entre ciertas culturas pueden ser demasiado grandes para establecer entre ellas algún argumento de forma *ad hominem* válido. Disputas de este tipo serían inarbitrables.

3. Pero esta forma de argumentar, desde las constantes implícitamente aceptadas por el interlocutor, no agota el repertorio de la razón práctica. Hay otra forma, que también es un argumento acerca de transiciones y que incluso constituye un punto de alejamiento más notable del modelo canónico. En las dos formas antes citadas, el ganador ha apelado a alguna razón que el perdedor debe reconocer –sus propias anomalías o alguna constante implícita–. A la luz de esta consideración, se pudo mostrar que la transición de X a Y cabía entenderla como una ganancia, pero no a la inversa. Con lo cual aquí sigue operando algo semejante a un criterio.

Sin embargo, podemos imaginar una forma de argumentación en la que ninguna consideración de esta suerte sea invocada. En esta forma, la transición de X a Y no es entendida como una ganancia porque éste sea el único camino para dar sentido a la consideración clave, sino que se muestra directamente que es una ganancia, dado que se la puede describir plausiblemente como mediada por algún paso de reducción del error. Podemos decir que este tercer modo de argumentación invierte la dirección del argumento. La forma fundacionalista canónica sólo puede mostrar que la transición de X a Y constituye una ganancia en conocimiento al señalar que, por ejemplo, X es falso e Y es verdadero, o que X tiene probabilidad n e Y tiene $2n$. Las dos formas que hemos estado considerando se centran en la transición, si bien sólo muestran que el paso de X a Y es una ganancia, dado que podemos dar sentido a esta transición desde la perspectiva de Y y nunca el paso inverso desde la perspectiva de X. Continuamos basando nuestro juicio último en el distinto resultado de X e Y.

Consideremos ahora la posibilidad de que pudiéramos identificar la transición directamente como la superación de un error. Supongamos que supiéramos que la transición consistió en resolver una contradicción, en superar una confusión o en el reconoci-

miento de un factor relevante hasta aquel momento ignorado. En lugar de concluir que Y fue una ganancia sobre X, a raíz de la superior realización de Y, confiaríamos en la superior realización de Y porque sabíamos que Y era una ganancia sobre X.

Pero, ¿estamos siempre en posición para argumentar en esta dirección? De hecho, abundan ejemplos en la vida cotidiana. Tomemos en primer lugar un simple caso de percepción. Camino en una habitación y veo, o creo ver, algo muy sorprendente. Me paro, sacudo la cabeza, me froto los ojos, me sitúo de forma que pueda observar más cuidadosamente. Sí, realmente hay un elefante rosa con lunares amarillos en el aula. Adivino que alguien me está gastando una broma pesada.

¿Qué ha ocurrido aquí? De hecho, confío en que mi segunda percepción sea más acertada, no porque puntúe mejor que la primera a partir de una determinada medida de probabilidad. Al contrario, si lo que obtuve de la primera mirada fue algo parecido a «puede que sea un elefante rosa, puede que no» y de la segunda «definitivamente es un elefante rosa con lunares amarillos», no hay duda alguna de que a la primera hay que concederle mayor probabilidad antecedente. Después de todo es una disyunción, uno de cuyos segmentos es abrumadoramente probable en estas circunstancias. Pero, de hecho, confío en mi segunda percepción, porque he experimentado una transición mejoradora. Esto es algo que sé cómo conseguir, forma parte de mi saber-cómo en tanto que perceptor. Y de hecho sé como conseguirlo por medio de sacudir mi cabeza (para eliminar los sueños), frotar mis ojos (para eliminar las legañas) y situarme para observar con atención. Mi sentir directo de la transición, como una transición que disminuye algún error, es el que basa mi confianza en que mi realización perceptiva mejorará.

Algo semejante tiene lugar en las transiciones biográficas más serias. Antes Joe no estaba seguro de si amaba a Anne, ya que estaba resentido con ella y, de modo confuso, él asumía que el amor es incompatible con el resentimiento. Pero ahora se da cuenta de que ambas son emociones distintas pero compatibles y, en este momento, la última ya no es un obstáculo para reconocer la fuerza de la primera. Joe confía que su actual autointerpretación (ciertamente amo a Anne), es mejor que su anterior autointerpretación (no estoy seguro de amar a Anne), porque sabe que ha pasado de una a otra consideración gracias a la clarificación de una confusión –un paso que en su propia naturaleza constituye la reducción de un error.

Algunas de nuestras ganancias en intuición moral nos quedan probadas por sí mismas de este forma. En casa, Pete se estaba portando de un modo imposible, gritaba a sus padres, actuaba de forma arrogante con sus hermanos menores y se sentía siempre resentido e infeliz. Constantemente tenía la sensación de ser estafado en sus derechos o, al menos, así lo describieron sus padres al asistente social. Ahora las cosas han mejorado: Pete aplica esta descripción de sí mismo a sus anteriores sentimientos. De forma confusa, mostraba que se le debía algo más en su calidad de hermano mayor y se sentía resentido por ello, pero jamás hubiera suscrito algún principio de este tipo, que actualmente rechaza. Ahora piensa que su conducta previa estaba injustificada y que nadie debería conducirse de este modo con respecto a los demás. En otros términos, ha sufrido un cambio moral: sus ideas acerca de lo que las personas se deben unas a otras en la familia se han visto alteradas. Confía en que este cambio representa un crecimiento moral, porque se ha producido al disipar una creencia sostenida en gran parte de un modo inconsciente y confuso —una creencia que ya no puede sobrevivir al reconocerse su verdadera naturaleza.

Estos tres casos son ejemplos de mi tercer modo de argumentación. Todos ellos son, por descontado, biográficos y tienen que ver con transiciones en un sujeto particular, mientras que las disputas estándar que he estado discutiendo tienen lugar entre pueblos. Y con frecuencia (en el primer caso, siempre) son casos de confianza intuitiva y no articulada y, por consiguiente, no tienen nada que ver con la razón práctica, si ésta la entendemos como un asunto de formas de *argumentación*.

Estos dos puntos están bien vistos. He elegido el contexto biográfico ya que es donde este orden de justificación se da más claramente. Pero la misma forma puede ser y es adaptada a la situación de argumentación interpersonal. Imaginemos que soy un padre, o un asistente social, razonando con Pete antes del cambio. O supongamos que soy un amigo de Joe examinando sus confusos y dolorosos sentimientos acerca de Anne. En ambos casos, estaré intentando ofrecerles una interpretación de ellos mismos que identifica estos confusos sentimientos como confusos y que, por tanto, si es aceptada, producirá la transición autojustificadora.

Considero que ésta es la forma más común de razón práctica en nuestras vidas, en que proponemos a nuestros interlocutores transiciones mediadas por estos pasos reductores del error, a través de identificar contradicciones, de disipar confusiones, o de

rescatar del olvido (normalmente motivado) una consideración, cuya importancia no pueden discutir. Pero ésta es una forma de argumentación donde el apelar a criterios o incluso a los diferentes resultados de los puntos de vista rivales, en relación con alguna consideración decisiva, está fuera de lugar. La transición queda justificada por la propia naturaleza del paso que se lleva a cabo. Aquí el modo de argumentación *ad hominem* es más intenso y fructífero.

Para concluir, me gustaría trazar conjuntamente los hilos de esta acaso serpenteante discusión. Al principio he afirmado que en un sentido importante los argumentos prácticos son *ad hominem*. En una primera aproximación, los he descrito como argumentos que apelan a lo que el oponente ya está comprometido, o como mínimo, que lúcidamente no puede repudiar. La idea de que deberíamos convencer a la gente de una premisa de valor último que íntegra e inconfundiblemente rechaza es, de hecho, una fuente de desesperación. Tales saltos radicales pueden existir, particularmente entre gentes de culturas verdaderamente diferentes y, en este caso, la razón práctica es ciertamente impotente.

Pero la discusión en la segunda sección nos permite ampliar nuestra idea de este tipo de argumentación. No se trata sólo de casos donde podemos identificar explícitamente la premisa común que, desde el principio, permite el debate racional. Éste fue, de hecho, el caso de mi primer ejemplo: tanto los nazis como yo mismo aceptamos alguna versión del principio «no debes matar», junto a un conjunto distinto de excepciones. El argumento racional puede activarse en torno a la cuestión de por qué ellos (los nazis), pueden permitirse las excepciones que se permiten; y de hecho esta postura histórica no resiste mucho tiempo al escrutinio racional. ¿Fue realmente una mascarada de histérica multitud, como se ha pensado?

Pero nuestra discusión de transiciones muestra cómo el debate puede ser racionalmente conducido incluso donde no hay una base común explícita como ésta desde el principio. Estos argumentos, con el propósito de mostrar que alguna transición desde X a Y es una ganancia, son también *ad hominem* en dos modos afines. Primero, están específicamente dirigidos a quienes sostienen X, de una manera en que nunca lo hacen los argumentos apodícticos. Un argumento fundacional que pretenda que Y es la tesis correcta, muestra sólo accidentalmente la superioridad de ésta con respecto a la tesis incompatible X, ya que este tipo de prueba muestra tam-

bién la superioridad de Y con respecto a todas sus rivales. Es decir, establece una afirmación absoluta, no relativa. Si establezco que el valor correcto para la ley de atracción es el inverso del cuadrado y no el inverso del cubo de la distancia, esto también excluye el simple inverso, el inverso de la cuarta potencia, etc.

En el caso de los argumentos de transiciones es crucial que hagan una afirmación más modesta. Son inherentemente comparativos. La afirmación no es que Y es correcta –*simpliciter*–, sino sencillamente que sea lo que fuere «en última instancia verdadero», Y es mejor que X. Por así decirlo, Y es menos falso. Con lo que el argumento está específicamente dirigido a los defensores de X, y su mensaje es: sea lo que fuere lo que llegue a ser verdad, puedes mejorar tu posición epistémica al pasar de X a Y; este paso constituye una ganancia. Pero de ahí no se sigue necesariamente algo para los defensores de terceras posiciones independientes. Por encima de todo, no hay afirmación alguna relativa a que Y es la dirección de investigación definitiva que queda. Aquí, la afirmación de transición es perfectamente compatible con otra que pueda ser establecida en el futuro y que identifique una nueva posición Z, que a su vez sustituya a Y. Como dice MacIntyre,

nunca estamos en una posición como para afirmar que poseemos la verdad o que somos totalmente racionales. Lo máximo que podemos pretender es que ésta es la mejor explicación que ha podido dar nadie hasta este momento y que nuestras creencias acerca de lo que el rótulo «la mejor explicación hasta el momento» expresa, cambiarán de un modo que, en el presente, no podemos predecir». ¹⁷

Podemos afirmar que todos estos argumentos exponen sus razones al traer a la luz algo que el interlocutor no puede rechazar. Y esto es así tanto si dan más sentido a algunas dificultades internas de las que es capaz de dar el interlocutor (caso 1); como si presentan un desarrollo que no puede ser explicado en los propios términos del interlocutor (caso 2); o como si muestran que la transición hacia Y tiene lugar por medio de un paso que es intrínsecamente descrito como reducción del error (caso 3). Pero con respecto al ejemplo original de la discusión con un nazi, estos argumentos ocupan ampliamente la esfera del debate racional. Ya que aquello a lo que apelan –a los propios compromisos del interlocutor– no está ahí explícito desde el principio, sino que se tiene

17. MacIntyre, «Epistemological Crises», pág. 455.

que hacer aflorar. El modelo de las anomalías y de la contradicción sólo llega a ser claro y destaca como tal desde la nueva posición (caso 1); toda la importancia de una forma de comprensión hasta el momento marginada sólo se torna evidente cuando es desarrollada por la nueva posición (caso 2); que mi actual postura descansa en una contradicción o en una confusión, o que filtrar lo pertinente sólo emerge mientras hago la transición –incluso, en este caso, hacer la transición es sólo empezar a reconocer este error (caso 3).

La esfera de la argumentación racional queda ampliamente extendida, en otras palabras, en cuanto nos damos cuenta de que no todas las disputas se dan entre posturas enteramente explícitas. Aquí el modelo canónico fundacionalista es probable que nos lleve por el mal camino. Como vimos antes con el segundo caso, la ciencia pregaleana es efectivamente inexpugnable si pensamos solamente en sus estándares explícitos de éxito: no hay ninguna razón para prestar atención a la coyuntura tecnológica. Y de hecho esta coyuntura constituye un argumento devastador, al que sólo podemos hacer justicia si articulamos la comprensión implícita a la que hasta el momento le ha sido concedida una importancia marginal. Diría que buena parte de los argumentos morales implican la articulación de lo implícito y esto amplía la esfera de lo *ad hominem* más allá de aquellos casos fáciles en los que el oponente nos ofrece un asidero en una premisa explícita.

Naturalmente nada de lo dicho muestra que todas las disputas prácticas sean arbitrables por medio de la razón y, por encima de todo, tampoco muestra que los casos más preocupantes, los que dividen a gentes de culturas verdaderamente distintas, puedan ser arbitrados de este modo. El relativismo todavía tiene algo que acometer, en la diversidad y mutua incomprensión de las moralidades humanas. Por ejemplo, excepto de un modo difuso, que nos perturba más que nos ilumina, no tenemos casi comprensión del papel desempeñado por los sacrificios humanos en la vida de los aztecas. Cortés pensó simplemente que aquella gente adoraba al diablo y tan sólo nuestro compromiso con un pluralismo sofisticado nos impide hacer un juicio lapidario semejante.

Pero, a pesar de ello, todavía deseo sostener que estas consideraciones sobre la argumentación práctica muestran que no debemos renunciar a la razón demasiado pronto. No debemos sentirnos tan intimidados por la distancia y la incomprensibilidad como para que las tomemos como una base suficiente para adoptar el relativismo. En la argumentación hay recursos, si bien tienen que

ser ensayados en cada caso, porque nada nos asegura que el relativismo sea falso. Tenemos que probar y ver.

Dos de estos recursos son relevantes para este tipo de diferencia. Primero, tenemos el efecto de elaborar y desarrollar una idea que está marginalmente presente en todas las culturas. La cual, en su forma desarrollada, planteará nuevas exigencias que trastornarán los códigos morales de las culturas previas. Y la idea en su forma desarrollada puede conllevar una convicción; esto es, una vez articulada, puede resultar difícil de negar. Esto es análogo al caso 2 antes citado, donde el espectacular desarrollo de la tecnología convierte a la ciencia posgalileana en difícil de rechazar.

Segundo, las prácticas de las culturas previas así desafiadas a menudo adquieren sentido a partir del trasfondo de una determinada cosmología o de creencias semiarticuladas acerca del modo en que las cosas tienen que ser. Éstas pueden ser retadas con éxito y presentadas como inadecuadas. Algo semejante estaba en juego en la discusión de nuestro cambio de actitud con respecto al sufrimiento. En efecto, este caso parece mostrar los dos factores en marcha: hemos desarrollado nuevas ideas en torno al valor y la importancia de la vida cotidiana¹⁸ y, al mismo tiempo, hemos herido fatalmente a la cosmología que daba sentido a los castigos horripilantes. Ambos factores contribuyen a alimentar nuestras convicciones sobre la maldad de los sufrimientos innecesarios.

Quizás algo similar puede dar sentido y justificar nuestro rechazo del sacrificio humano o –por tomar un ejemplo menos exótico– de ciertas prácticas de subordinación de las mujeres. En este último caso, el factor positivo –la idea moral desarrollada– es la importancia de cada ser humano, el mandato de que los humanos deben ser tratados como fines que frecuentemente formulamos en forma de una doctrina de los derechos humanos. Hay algo muy poderoso en esta idea simplemente porque se construye sobre una reacción básica humana que, de algún modo, parece presente en todas partes: los seres humanos son especialmente importantes y exigen un trato especial (lamento la vaguedad de esta formulación, pero estoy indicando algo que se da en una vasta variedad de formas culturales distintas).

En muchas culturas este sentido de la especial importancia de los seres humanos está encapsulado en concepciones religiosas o

18. Analizo esta nueva afirmación de la vida cotidiana como uno de los constituyentes importantes de la modernidad occidental en *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, 1989) [trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996].

cosmológicas y conecta puntos de vista de la vida social humana que la hacen ir en direcciones antitéticas a la doctrina moderna de los derechos. Parte de lo que hay de especial en los seres humanos puede consistir en el hecho de que son el auténtico alimento para los dioses o de que encarnan principios cósmicos diferenciados entre hombres y mujeres, que imponen determinados papeles a cada sexo.

La doctrina de los derechos presenta la importancia humana de una forma radical y difícil de rechazar. Esta afirmación puede ser considerada a distintos niveles. Sólo empíricamente parece haber algo de ello, a pesar de que establecerlo no es sólo una cuestión de contar cabezas, sino de ofrecer una interpretación plausible de la historia humana. Por ejemplo, una interpretación que me parece plausible reza algo así: en la historia se han propuesto de forma recurrente nuevas doctrinas que han impelido a sus seguidores hacia un respeto relativamente mayor por los seres humanos, uno a uno, a expensas de las formas previamente reconocidas de encapsulamiento social. Esto generalmente ha sido verdad en lo que los pueblos entienden como la religión más elevada. Y, naturalmente, ha sido el caso con las modernas ideologías seculares como el liberalismo y el socialismo. Donde éstas aparecieron, ejercieron una poderosa atracción para los seres humanos. Algunas veces su propagación puede ser explicada por guerras de conquista (el islam en la Edad Media, el liberalismo en el mundo colonial), pero frecuentemente no (el budismo en la India, el cristianismo en el mundo mediterráneo, el islam en Indonesia). El respeto desencapsulado por los seres humanos parece tener algo que decirnos a los humanos.

Naturalmente ésta es una observación desde la perspectiva «externa» y por sí misma no dice nada acerca del lugar de la razón. ¿Podemos reconstruir nítidamente estas transiciones en términos de *argumentos*? Esto es arriesgado y lo que sigue puede ser sólo una cruda aproximación. Pero pienso que puede considerarse así: el respeto desencapsulado nos atrae porque articula de una forma notable y trascendente lo que ya reconocemos en la vaga expresión «importancia humana». Una vez podemos captar esta posibilidad, no puede sino parecer correcta *prima facie*. Una exigencia es «*prima facie* correcta» cuando es tal que dirige nuestra lealtad moral, sólo cuando otras consideraciones morales de más peso no se encuentran en nuestro camino. Probablemente la mayoría de nosotros nos sentimos así con respecto al ideal de una anárquica sociedad comunista: deberíamos dirigirnos hacia ella, a no ser por...

Por supuesto la condición que he mencionado «si podemos

captar la posibilidad» no es *pro forma*. En el caso de muchas culturas y sociedades una concepción desencapsulada es literalmente inimaginable y las prescripciones de respeto general simplemente pueden parecer semejantes a las perversas violaciones del orden de las cosas.

Una vez superada esta cuesta y, sin embargo, imaginada la desencapsulación, un campo de argumentación potencial está establecido. Ahora el respeto universal parece un objetivo concebible y *prima facie* correcto, a no ser por... El argumento ahora conecta con todo lo que encaja en esta última cláusula. Sí, las mujeres son seres humanos y hay que darles el mismo estatuto que a los hombres, pero desgraciadamente... el orden de las cosas requiere que adopten papeles incompatibles con esta igualdad, o... son esencialmente más débiles o menos dotadas y, por tanto, no pueden llegar al nivel de los hombres, o... etc.

Aquí la razón puede encontrar donde agarrarse. Muchos de estos alegatos especiales pueden ser planteados y ser encontrados defectuosos por la argumentación racional. Consideraciones en torno al orden de las cosas pueden quedar socavadas por los avances de nuestra comprensión cosmológica. Argumentos relativos a la desigual dotación se muestran erróneos ensayando la igualdad. Las desigualdades de capacidad que, en un determinado marco cultural, parecen totalmente sólidas se disuelven tan pronto como abandonamos este contexto. Nadie pretendería que este argumento por sí solo ha producido la revolución en el estatuto de las mujeres en los últimos siglos y décadas en Occidente. Pero todo ello tuvo algo que ver con el hecho de que quienes se oponían a estos cambios se encontraron arrojados a un tipo de defensa estratégica: tuvieron que argumentar acerca de los «a no ser por» y de los «pero desgraciadamente». Se encontraron en una situación cada vez más difícil de defender por la razón.

Pero, alguien podría argumentar que en este punto es exactamente donde hay peligro de caer en el etnocentrismo. La situación de, digamos, los oponentes decimonónicos a la liberación de las mujeres es enteramente distinta de la de las tribus bereberes hoy día, por ejemplo. Por una parte, los bereberes consideran la castidad de sus mujeres tan central para el honor de la familia que puede haber una obligación reconocida de matar a la familiar que ha «perdido» su virtud. Inténtese hablarles de la segunda *Crítica* de Kant o de las obras de John Stuart Mill y se obtendrá una reacción distinta a la de la corriente central de la política occidental decimonónica.

La brecha parece insalvable: frente a esta afirmación sobre el honor, ¿qué se puede decir? El honor tiene que ver con el evitar vergüenza y ¿es posible *argumentar* con la gente acerca de lo que encuentra vergonzoso? Bien, sí y no. Si el honor y la vergüenza son tomados como valores últimos y si el hecho de que se definan de modo distinto en las diferentes sociedades es ignorado o minusvalorado como un reflejo de la depravación del extranjero, entonces la argumentación no es posible. Pero si tomamos seriamente la diversidad de definiciones y si, junto a ella, reconocemos que hay otras exigencias morales y religiosas con las que el honor debe encajar, entonces pueden emerger interrogantes sobre qué debería ser verdaderamente una cuestión de honor, qué es el verdadero honor, cuál es precio del honor y otros semejantes. Puede surgir una idea según la cual es posible que otros pueblos tengan una mejor concepción del honor, porque la suya puede encajar con las demandas de Dios, por ejemplo, o con las de la gran eficacia militar, o con el control sobre el destino.

La línea divisoria entre estas dos actitudes es más o menos la que he mencionado antes, por la que somos capaces de concebir una condición desencapsulada o, como mínimo, de ver nuestra sociedad como una entre otras posibles. Sin duda ésta es, para los seres humanos, una de las más difíciles y dolorosas transiciones intelectuales. De hecho, puede ser virtualmente imposible y ciertamente arriesgado tratar de convencerles (*argue*) de ello. Pero, ¿qué nos dice esto acerca de los límites de la razón? Nada, yo diría. El hecho de que esta posición sea difícil de alcanzar no muestra de modo alguno que no se trate una postura más racional. En efecto, cada una de nuestras posibilidades es una posibilidad entre muchas y la gente puede vivir y vive vidas humanas en todas ellas. Para ser capaz de entender esto compasivamente —o al menos para entender algún pequeño subconjunto de toda la gama de culturas y para darse cuenta de que idealmente deberíamos entender más— hay que tener una más verdadera captación de la condición humana que la que tienen aquellos para los que las vías alternativas son enteramente inconcebibles. Conseguir que la gente supere esta cuesta puede requerir más que argumentos, pero no hay duda de que este paso es una ganancia epistémica. Como resultado la gente puede ser más infeliz y puede perder algo valioso que sólo concede la encapsulación irreflexiva, pero todo ello no haría esta encapsulación menos ciega.

Entonces ni siquiera las más exóticas diferencias acaban con un cierto papel de la razón. Naturalmente nadie puede mostrar

por adelantado que los «a no ser por» y los «pero desgraciadamente» que se hallan en el camino de los derechos universales pueden ser racionalmente discutidos. Tan sólo es concebible que algunos de los argumentos de este tipo que emerjan se probarán por sí mismos superiores; y con más probabilidad que habrá algunos donde la razón no podrá arbitrar; y casi seguro que el precio por nuestro universalismo lo pagamos con la pérdida de algunos bienes vinculados a anteriores y más encapsuladas formas de vida. Pero nada de esto nos da razones *a priori* para refugiarnos en un relativismo agnóstico, a menos que ya nos hayamos tragado la metaética equivocada que he estado atacando en estas páginas.

Quiero acabar con la afirmación básica con la que empecé, puesto que subyace a toda esta indagación: la filosofía moderna y, hasta cierto punto, la cultura moderna han perdido su asidero en los modelos propiamente dichos de razón práctica. La argumentación moral es entendida de acuerdo a modelos inapropiados y esto naturalmente conduce al escepticismo y a la desesperación que, a su vez, tiene un efecto sobre nuestra concepción moral, le da una nueva forma (o la deforma). Ahora estamos en una mejor posición para ver algunos de los motivos de esta mala comprensión.

Creo que podemos identificar en esta discusión tres órdenes de motivos que se combinan para cegarnos. Primero, el talante naturalista que, con su hostilidad hacia la misma noción de evaluación fuerte, tiende a hacer aparecer la argumentación *ad hominem* como irrelevante en el debate ético. Mostrar que vuestro interlocutor está realmente comprometido con ciertos bienes no prueba nada acerca de lo que él debería hacer. Pensar que prueba algo en este sentido, es cometer la falacia naturalista.

Segundo, el naturalismo conjuntamente con el temperamento crítico ha tendido a calificar los argumentos *ad hominem* como ilegítimos. La razón debería estar tan desvinculada como sea posible de nuestros compromisos y comprensiones implícitos, como lo está en la ciencia natural y como debe estar, si no queremos ser víctimas del *statu quo* con todas sus imperfecciones e injusticias. Pero una vez neutralizadas nuestras comprensiones implícitas, con mucho el campo más importante de la argumentación moral se nos torna cerrado y opaco. Dejamos totalmente de tener presente la función articuladora de la razón.

Esto distorsiona no sólo nuestro retrato de la razón práctica, sino también de buena parte de la argumentación científica. Y ello nos conduce al tercer motivo: el ascendente del modelo fundacionalista de razonamiento que nos llega de la tradición epistemoló-

gica. Tradición que entiende que la justificación racional a) se efectúa sobre la base de criterios, b) juzga entre posiciones totalmente explícitas y c) produce en primera instancia juicios absolutos de adecuación/inadecuación y afirmaciones comparativas solamente por medio de aquéllos. Sin embargo, hemos visto que en nuestro razonar desempeñan un papel importante juicios irreduciblemente comparativos –juicios acerca de transiciones– a través de la articulación de lo implícito y de la caracterización directa de los movimientos transicionales que no apelan a criterios de ninguna suerte. Ocultar todo esto por medio de un modelo apodíctico de razonamiento es convertir la mayor parte de nuestra discusión moral en incomprensible. Aunque, como hemos visto ampliamente, tampoco deja intacta nuestra comprensión de la ciencia y de su historia. Las conexiones entre la explicación científica y la razón práctica son, de hecho, estrechas: no tener presente a una es caer en confusiones en la otra.

CAPÍTULO 4

LICHTUNG O LEBENSFORM: PARALELISMOS ENTRE HEIDEGGER Y WITTGENSTEIN

A menudo, cuando hablamos al mismo tiempo de Heidegger y Wittgenstein lo hacemos para citarlos como pensadores que nos han ayudado a librarnos difícil y dolorosamente del yugo del moderno racionalismo. Sin embargo, hay que decir que la liberación ha sido sólo parcial y que sigue siendo discutida e incluso que está siempre bajo la amenaza de un retroceso. De ahí la permanente importancia de las obras de estos filósofos, algunas de las cuales aparecieron hace más de medio siglo.

El hecho de usar el término «racionalismo» me convierte en susceptible de ser criticado incluso por quienes simpatizan básicamente con la corriente de pensamiento que estoy tratando de formular. Hay muchas maneras de presentar el punto de vista, junto a una colección de asunciones semiformuladas, que estos dos grandes pensadores «desconstruyeron»; ya que tienen diversas características cabe discutir cuáles entre ellas son las más fundamentales. Cuando hablo de racionalismo, supongo que una determinada concepción de la razón desempeñó un papel determinante. Brevemente expresada, mi idea es que la concepción dominante del agente de pensamiento que tuvieron que superar tanto Heidegger como Wittgenstein estaba conformado por una suerte de ontologización del procedimiento racional. Lo que se consideraba como los verdaderos métodos de pensamiento racional era leído en la propia constitución de la mente y formaba parte de su propia estructura.

El resultado fue un retrato del agente pensante humano desvinculado y ocupando un tipo de protovariante de «el punto de vista desde ninguna parte», para usar la sugestiva frase de Thomas Nagel.¹ Tanto Heidegger como Wittgenstein tuvieron que luchar para recuperar una comprensión del agente vinculado, incardinado en una cultura, en una forma de vida, en un «mundo»

1. Véase Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Nueva York, 1983).

de compromisos, en último término para entender el agente como encarnado.²

Desearía decir algo acerca del tema de la condición encarnada del agente porque todavía es difícil y controvertida. ¿Qué significa «estar vinculado» aquí? Se asemeja a decir: el mundo del agente está conformado por su forma de vida, su historia o su existencia corporal. Pero, ¿qué significa tener el propio «mundo conformado» por algo? Ésta es una relación sutilmente distinta del nexo causal ordinario con la que a veces es confundida.

Tomemos un aspecto concreto del estar vinculado: estar encarnado. Esto es, centrémonos en el modo en que nuestro mundo está conformado por nuestro ser corporalmente agentes del tipo que somos. Lo cual es distinto del modo en que algunas de nuestras funciones como agentes están determinadas por causas físicas. Por ejemplo, como agente perceptor no puedo ver el muro que está detrás de mí: la luz que es refractada en la superficie del muro no puede llegar a mi retina. La conducta de la luz y mi constitución física están dispuestas de tal manera que hacen esto imposible. En este sentido mi encarnación indudablemente conforma mi percepción y, por consiguiente, mi mundo.

Pero éste es un ejemplo muy distinto del siguiente. Mientras estoy aquí sentado y participo en la escena que está detrás de mí, veo una estructura compleja. Está orientada verticalmente, algunas cosas están «arriba», otras «abajo» y, en profundidad, algunas están «cerca» otras «lejos». Algunos objetos «están a mano», otros «fuera del alcance», algunos constituyen «obstáculos insuperables» para el movimiento, otros son «fácilmente desplazables». Mi posición actual no me da un buen asidero en la escena –para ello tendría que situarme un poco más allá a la izquierda, etc.

Aquí hay un «mundo conformado» por la encarnación en el sentido de que el modo de experimentar o vivir el mundo es esencialmente el de un agente con su particular tipo de cuerpo. Es un agente que actúa para mantener el equilibrio vertical, que puede tratar inmediatamente con las cosas cercanas y que tiene que moverse para alcanzar cosas más alejadas; un agente que puede captar fácilmente ciertos tipos de cosas y otras no, que puede eliminar cier-

2. Maurice Merleau-Ponty, a quien considero otro de estos grandes desconstrutores, se centró, más que ninguno de ellos, en el tema del agente encarnado. Véase especialmente *La Phénoménologie de la perception* (París, 1945); *The Phenomenology of Perception* (Nueva York, 1962) [trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985].

tos obstáculos y otros no, y que puede dar pasos para hacer una escena más perspicua, y así sucesivamente. Afirmar que este mundo es esencialmente el de este agente es decir que los términos en que describimos esta experiencia –por ejemplo los citados en el párrafo anterior– tienen sentido sólo a partir del trasfondo de este tipo de encarnación. Para entender qué es «estar a mano» hay que entender qué es ser un agente con las capacidades corporales concretas que los seres humanos tienen. Criaturas de otro planeta podrían ser incapaces de captar esto como una expresión de proyecto. Por descontado, esto se podría resolver con ciertas descripciones que fueran aproximada y extensionalmente equivalentes, pero para proyectar este término de la forma en que nosotros lo hacemos, hemos de entender qué es ser humano.

Así, pues, hay dos tipos bastante distintos de relaciones que podrían quedar expresados cuando decimos que nuestra experiencia está conformada por nuestra constitución corporal. En la primera –el caso del muro detrás de mí– notamos algunas consecuencias de esta constitución para nuestra experiencia, como quiera que esté caracterizada. En la segunda, explicamos de qué modo la naturaleza de esta experiencia está formada por esta constitución y cómo los términos en los que esta experiencia es descrita sólo tienen sentido en relación con esta forma de encarnación. El primer tipo de relación es afirmada en un enunciado ordinario de causalidad contingente. En cambio, la segunda concierne a las condiciones de inteligibilidad de ciertos términos. Esta segunda relación es la que quiero invocar al hablar de nuestro «mundo estando conformado» por el cuerpo, la cultura, la forma de vida. Los modos en los que nuestro mundo es así conformado definen los contornos de lo que denomino condición encarnada del agente –a lo que Heidegger en ocasiones se refirió como la «finitud» del agente de conocimiento.³

3. Estos dos sentidos en los que la experiencia se forma a través de la encarnación ayudan a explicar el diálogo de sordos entre críticos y partidarios de la teorías de la mente inspiradas en los ordenadores. Los críticos, como Hubert Dreyfus y John Searle, han insistido en que el ordenador ofrece un modelo de conciencia «desencarnada». Véanse Dreyfus, *What Computers Can't Do* (Nueva York, 1979); Searle, «Minds, Brains and Programmes», *Behavioural and Brain Sciences* 3 (1980), págs. 417-457 [trad. cast.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985]. Defensores del modelo inspirado en el ordenador, injuriados en el mismo corazón de su compromiso materialista, encuentran, en general, esta acusación ininteligible. Pero es fácil darse cuenta de porque no se comprende la crítica. Los defensores de la poderosa inteligencia artificial piensan en el primer tipo de relación. El segundo tipo aún no ha entrado en su comprensión conceptual y así tienen grandes dificultades para entender de qué se les acusa.

Ahora bien, la segunda parte de mi tesis es que la concepción racionalista dominante ha ocultado este vínculo, y nos ha dado un modelo de nosotros mismos como pensadores desvinculados. Al hablar de concepción «dominante» no estoy pensando solamente en las teorías que han sido preeminentes en la filosofía moderna, sino también en una perspectiva que ha colonizado, hasta cierto punto, el sentido común de nuestra civilización. Esta concepción nos proporciona una imagen de los agentes que, al percibir el mundo, reciben *bits* de información de su entorno y luego los «procesan» de cierta manera para que emerja el «retrato» del mundo que tienen; y posteriormente estos agentes actúan sobre la base de este retrato con el fin de realizar sus objetivos, a través de un «cálculo» de medios y fines.

La popularidad de este punto de vista es parte de lo que permite que los modelos computacionales de la mente resulten tan plausibles para los no expertos. Estos modelos encajan netamente en categorías ya establecidas. La idea de «procesar información» se basa en una concepción anterior ampliamente apoyada, según la cual las «ideas» atómicas se combinarían en la mente y constituirían la base de un cálculo subyacente a la acción. El cartesianismo clásico y las epistemologías empiristas nos proveyeron de tempranas variantes de esta concepción que combina un atomismo de *input* con una imagen computacional de la función mental. Ambos dictaron una tercera característica: la información «fáctica» se distingue de su «valor», de su relevancia para nuestros propósitos. Esta separación viene impuesta por el atomismo, ya que los meros rasgos fácticos pueden ser distinguidos del hecho de que tengan algún papel a desempeñar en nuestros objetivos. Pero también está alentado por otra motivación subyacente, a la que me referiré en un momento. En cualquier caso, la concepción tradicional compuesta tiene, pues, un tercer rasgo, que podríamos denominar «neutralidad» por el que el original *input* de información, desprovisto de su relevancia evaluativa, consiste en el mero registro del «hecho».

Ahora bien, en algunos aspectos esta concepción tiene raíces en el sentido común (en cualquier caso) de nuestra civilización, si retrocedemos antes de la época moderna. Pero en otros importantes aspectos, esta concepción fue configurada y fijada en los tiempos modernos. Y uno de los factores que se configuran es la razón moderna –esto es lo que trato de sugerir con mi quizás tendencioso término «racionalismo».

Hay dos facetas de la razón moderna que aquí son relevantes.

La primera es que la concepción moderna, empezando con Descartes, se centra en los procedimientos. La razón no es aquella facultad que nos conecta a un orden de cosas en el universo, que en sí mismo pueda denominarse racional. Más bien la razón es la facultad por la cual propiamente pensamos. En su uso teórico, la razón sirve para construir una imagen del mundo. La racionalidad requiere que examinemos detenidamente esta construcción y que no permitamos que nuestra idea de las cosas se forme distraídamente o autoindulgentemente o bien siguiendo los prejuicios de nuestro tiempo. La racionalidad supone un cuidadoso escrutinio por parte del pensamiento de sus propios procesos, lo cual determina el giro reflexivo del moderno racionalismo. Una construcción cuidadosa de nuestra imagen de las cosas requiere que identifiquemos y sigamos un procedimiento fidedigno. Los pensadores modernos difieren en su caracterización y hay una diferencia esencial y fuertemente discutida en el siglo XVII entre, por ejemplo, el procedimiento definido por la percepción clara y distinta de Descartes y el organizado alrededor de las reglas de evidencia creíble de Locke. Pero ambos puntos de vista apelan a un autocontrol reflexivo en nombre de un procedimiento canónico.

Es más, ambos procedimientos requieren que analicemos nuestras creencias, adquiridas demasiado precipitadamente, en sus componentes y que examinemos su composición para ver si son propiamente fiables. Ambos exigen que tratemos de modo atomista las creencias candidatas, en este sentido. Un «método» de este tipo es, en ciertos ámbitos, un indiscutible avance con respecto a los modos anteriores de proceder. Pero el paso decisivo no fue tanto esta formulación, cuanto lo que yo denomino su ontologización, esto es, la interpretación del método ideal como la auténtica constitución de la mente. Una cosa es llamarnos a analizar nuestras creencias en sus posibles componentes separables y otra pensar que la información primitiva que entra en la mente debe hacerlo en *bits* atómicos. Las «ideas simples» de Locke son el ejemplo clásico de una semejante reificación del procedimiento, llenándolo, por así decirlo, de hormigón teórico e incorporándolo en la constitución de la propia mente.

Esta reificación ha sido inmensamente influyente y ha concedido al modelo resultante de la mente todo el prestigio y la fuerza inquestionable que los procedimientos de la razón han adquirido en nuestra civilización. Cuanto más aprendemos a tratar racionalmente las cosas, más nos sentimos inclinados a aceptar la idea correspondiente de cómo operamos «realmente». La concepción ato-

místico-computacional debe parte de su poder de dominio sobre el sentido común a esto.

Las «ideas simples» son el resultado de la reificación del procedimiento de desafiar las interpretaciones e inferencias demasiado precipitadas con el fin de volver a los *data* básicos. Pero hay otro rasgo importante de un pensamiento científico, correcto, tal como era concebido en el siglo xvii y que ha influido poderosamente en nuestra ontología del sujeto. Es lo que Nagel denomina «objetividad». Nuestro pensamiento es objetivo cuando escapa a las distorsiones y perspectivas estrechas de nuestro tipo de subjetividad y capta el mundo tal como es. Los pensadores del siglo xvii estaban impresionados por cómo nuestra experiencia encarnada y nuestro modo ordinario de estar en el mundo (para usar el lenguaje contemporáneo) nos podía llegar a confundir. Descartes destacó que el modo en que tomamos nuestra experiencia cotidiana nos conduce a atribuir, por ejemplo, el color al objeto o a situar el dolor en el diente. Tales localizaciones eran adecuadas para la teoría aristotélica, pero el nuevo mecanicismo mostró su carácter ilusorio. Sólo las propiedades «primarias» estaban propiamente «en» los objetos; las propiedades «secundarias», como el color, son efectos producidos en la mente por concatenaciones de propiedades primarias en las cosas. Considerar las cosas como realmente coloreadas sería uno de aquellos efectos distorsionados de nuestra peculiar constitución, la unión sustancial entre alma y cuerpo. Lo que se denominará objetividad exige huir de ello.

De nuevo, a raíz de nuestra situación en el mundo, tendemos a «ver» el sol «saliendo» y «poniéndose», «sentimos» directamente que los objetos se detienen cuando ya no son impelidos, etc. Unos de los temas recurrentes de los descubrimientos científicos del siglo xvii fue el mostrar el abismo que hay entre la verdadera constitución subyacente de las cosas y la forma en que éstas aparecen al sentido común. A veces la apariencia común es «reconfigurada» [*regestalted*] por el impacto del descubrimiento, por ejemplo, antes de Galileo la gente «veía» las balas disparadas avanzar hacia delante y luego caer al suelo y, en cambio, después resultó «obvio» que su trayectoria era curva. Pero, en muchos casos, no podemos evitar ver las cosas del viejo modo. El desarrollo de la ciencia desde entonces sólo ha mantenido este sentido de extrañeza, de distancia entre la verdad subyacente y nuestros modos ordinarios de ver. Así, una experiencia del espacio cotidiano que sigue siendo euclídeana coexiste con nuestras convicciones establecidas sobre la curvatura del espacio.

Todo ello ha alimentado la aspiración hacia la objetividad tal como la define Nagel:

«El intento se hace para ver el mundo no desde un lugar dentro de él o desde un punto ventajoso de un especial tipo de vida o de conciencia, sino desde ninguna parte en particular ni tampoco desde forma de vida particular alguna. El objetivo es dejar de lado los rasgos de nuestro punto de vista prerreflexivo que hacen que las cosas aparezcan como aparecen, y de este modo llegar a una comprensión de las cosas como realmente son».⁴

No hay nada malo en esta aspiración tal como se presenta –excepto quizás la forma hiperbólica en que aquí es enunciada–. Si la enunciaríamos algo más modestamente, como el objetivo de desvincularse de aquellas características de nuestro punto de vista prerreflexivo, que llegamos a descubrir como distorsionadoras de la realidad, entonces no sólo es una condición no excepcional sino indispensable para avanzar; supongamos, en la física moderna. El paso decisivo nuevamente fue la ontologización de esta perspectiva desvinculada, atribuyéndola a la constitución de la propia mente y relegando las distorsiones a la periferia y siempre como resultado del error, de la falta de atención, del mero lapso o como un rasgo propio de los *input* brutos preprocesados, que no afecta a los propios procedimientos de procesar.

Así, los autores de la *Lógica de Port Royal* describen como una culpable debilidad nuestra el hecho de que tendamos a atribuir color o calor a las cosas que experimentamos.⁵ Ellos, junto a otros pensadores fundacionales de la epistemología del siglo XVII podían convenir en que los *input* para nuestras mentes son extremadamente limitados y presentan lagunas, aunque la constitución de la mente como un agente pensante no está afectada por estas limitaciones, las cuales no proporcionarían– si bien ayudarían a explicar su prevalencia– auténticas excusas para las distorsiones de las que típica-

4. Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge, Inglaterra, 1979), pág. 208.

5. El alma «ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui étoit cause qu'elle avoit ses sentiments, en quoi elle ne seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre». «Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie.» Antoine Arnauld y Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1661, primera parte, capítulo 9 (París, 1970), pág. 103, [trad. cast.: *La lógica o el arte de pensar*, Madrid, Alfaguara, 1987]. El alma «no se contenta con jugar con alguna cosa que está fuera de ella y en la que tiene sus sentimientos, en esto no sería jamás engañada; sin embargo se engaña de otro modo». «Como sus ideas no son naturales, sino arbitrarias, se halla en medio de una gran extrañeza».

mente somos víctimas. La perspectiva desvinculada –concebida como un logro raro y regional de un agente conocedor cuya situación normal es estar vinculado– era interpretada como la auténtica naturaleza de la mente. Éste fue el motivo más importante al que me referí como sostén de la tercera característica mayor en la concepción de la mente del sentido común, la «neutralidad» del *input* original.

Esta ontologización de la perspectiva desvinculada adquirió dos grandes formas. Una fue el dualismo, como en Descartes. La falta de vínculo puede ser considerada como una liberación de la perspectiva de la experiencia encarnada, que es la responsable de nuestro atribuir el color al objeto, de hacernos conceder una desmesurada importancia a los sentidos y a la imaginación al dar cuenta del conocimiento. El hecho de que la naturaleza esencial de la actividad pensante de la mente esté verdaderamente libre de estos medios de distorsión muestra que la mente no se encuentra esencialmente encarnada. Así argumenta Descartes en el conocido pasaje acerca del trozo de cera que cierra la segunda *Meditación*.

Pero el monismo mecanicista, que puede parecer una ontología totalmente antitética, puede también afirmar lo mismo; el pensar es un evento que tiene lugar en un cuerpo mecanicísticamente entendido. Hobbes da a esta idea su forma moderna y, por tanto, goza de un pedigrí tan antiguo como la alternativa cartesiana. El mecanicismo puede sostener, al igual que el dualismo, la perspectiva desvinculada, porque la creencia que le subyace es que necesitamos seguir esta perspectiva para hacer justicia a un universo mecanicista. Este supuesto es común a Descartes y a sus críticos empiristas o mecanicistas. Y, además, si entendemos mecanicísticamente nuestro pensamiento, hemos de concebirlo fuera de cualquier contexto de vínculo. La propia relación con algo que define el hecho «formar mundo» y que, por consiguiente, identifica una forma de ser agente vinculado, no puede ser enunciada desde una perspectiva mecanicista. La otra relación, la de la dependencia causal de la experiencia con respecto a ciertas condiciones físicas puede, por supuesto, figurar en tal explicación. Pero nada puede ser dicho acerca de las condiciones de inteligibilidad. Por este motivo los mecanicistas constantemente malentienden las descripciones de experiencia tan vinculada como los enunciados de dependencia causal y se sienten perplejos cuando se les describe como negando tal vínculo. Y, de hecho, su negación es del tipo más efectivo, del tipo que no deja espacio ontológico para una formulación coherente de la tesis rival.

Mientras expliquemos el pensamiento mecanicísticamente –como es el caso con la actual ola de teorías de la mente basadas en

los ordenadores—, el significado de la afirmación según la cual el agente halla el *input* inteligible sólo puede ser descrito en términos de las operaciones a que él puede someter al *input*. Lo ininteligible es lo que no puede ser procesado y tales operaciones son a su vez explicadas mecanicísticamente. De modo que, cualquier enunciado de algo como «condiciones de inteligibilidad» para un *input* debería tomar la forma de algún enunciado acerca de cómo el mecanicismo es firmemente armado o programado contingentemente, esto es, acerca de las relaciones causales entre los *inputs* y las series de pasos que pueden desencadenar. La relación de formar el mundo, tal como hemos definido antes, no puede ser enunciada.⁶

Así pues, tanto el dualismo como el mecanicismo son ontologías de desvinculación. Con el declive, a lo largo de los siglos, de la credibilidad del dualismo, el mecanicismo ha ganado terreno. Pero lo que ha ayudado a sostener la credibilidad de ambos, o mejor de la concepción que los considera las únicas alternativas viables, es el poder del modelo desvinculado de la mente que aprovecha el prestigio de los procedimientos de falta de vínculo y canaliza su autoridad en una imagen de la mente y de su constitución que tiene las tres características mencionadas más arriba. Lo que he de-

6. Esto es, por supuesto, lo que da una base al malentendido mencionado anteriormente en la nota 3 acerca de la cuestión de la encarnación. Los mecanicistas no pueden formular la cuestión sin trascender su lenguaje explicativo favorito. Extrañamente, tienen grandes dificultades para ver que este lenguaje está tan estructurado que excluye el pensamiento vinculado, pero con otra parte de sus mentes son conscientes de ello y así lo expresan con frecuencia. De este modo, uno de los motivos originales para construir representaciones computacionales del razonamiento ha sido que la representación en un programa se entendió como un buen criterio de rigor formal. Una prueba formalmente rigurosa es aquella en la que las transiciones dependen meramente de la forma de las expresiones, sin tomar en cuenta su «significado» semántico. Pero, a veces, una prueba puede parecer rigurosa en este sentido, y de hecho no serlo porque podemos inconscientemente estar sustituyendo alguno de los eslabones desaparecidos por los saltos intuitivos que hacemos al contrastarlo. Pero si esta prueba puede ser automatizada, seguida por una máquina, entonces sabemos que no puede haber tales *inputs* subrepticios de la inteligibilidad subjetiva y la prueba puede mostrarse válida. En palabras de John Haugeland, «el principio de automatismo: siempre que los movimientos legítimos de un sistema formal están totalmente determinados por algoritmos, entonces el sistema puede ser automatizado», *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge, Massachusetts, 1985), pág. 82. O Marvin Minsky: «Si el procedimiento puede llevarse a cabo mediante una máquina muy simple, de manera que no pueda existir ninguna cuestión o necesidad de “innovación” o “inteligencia”, entonces podemos estar seguros de que la especificación es completa, y de que tenemos un “procedimiento efectivo”». *Computation: Finite and Infinite Machines* (Englewood Cliffs, 1967), pág. 105 [trad. cast.: *Robótica: la última frontera de la alta tecnología*, Barcelona, Planeta, 1986].

nominado ontologización extrae consecuencias (dudosamente legítimas) de esta transferencia. La imagen de la mente desvinculada, no comprometida, añade entonces, fuerza al mecanicismo y, en la medida en que las propias explicaciones mecanicistas tienen gran prestigio debido a su asociación con los espectaculares éxitos de la ciencia natural, el apoyo puede fluir también en la otra dirección. Una imagen de la mente y una teoría subyacente de su explicación están pues ligadas en una postura de mutuo apoyo y este complejo hunde sus raíces en profundidad en el sentido común de nuestra época. Cuando una tiene problemas, la otra llega en su apoyo. Si a nivel fenomenológico se puede mostrar que la imagen es inverosímil (lo cual no es difícil), podemos tranquilizarnos gracias a la reflexión según la cual todo tiene que, en cualquier caso, ser explicado mecanicísticamente a un nivel más básico y, a ese nivel, el retrato *debe* ser correcto. Recíprocamente, la fuerza de los poderosos argumentos en contra del mecanicismo es neutralizada por el pensamiento de que, en cierto sentido, «sabemos» que pensar es en cualquier caso procesar toda la información de modo que seguramente alguna suerte de explicación basada en el ordenador se debe sostener en un último análisis.

Cuando digo que este modelo racionalista ha penetrado en el sentido común, quiero decir en parte que la primera reacción de la mayoría de la gente cuando se le pide que teorice sobre el pensamiento toma la forma de este modelo, pero también saca provecho de la carga del argumento. Esto es, se sostiene por la ausencia de posición. Los argumentos filosóficos poderosos tienen que ser ordenados para convencer a la gente de que piense de forma distinta acerca de estos asuntos, para alejarla de lo que le parece obvio. Pero en ausencia de un desafío como éste, el modelo parece no necesitar defensa.

Ahora bien, como ya dije al principio, se puede agrupar a Heidegger y Wittgenstein porque ordenaron argumentaciones tan poderosas en favor de una concepción del actuar humano como finito o vinculado. El paralelismo puede ser establecido un poco más allá, antes de que les permitamos divergir. Ambos nos han ayudado a valorar la liberación del racionalismo a través de hacernos apreciar el papel del trasfondo, en un sentido de este término ampliamente usado.

El sentido al que aquí me refiero es el que surge inevitablemente en conexión con cualquier concepción del agente vinculado. El actuar humano vinculado, tal y como lo entiendo, es el actuar de un agente cuya experiencia sólo se hace inteligible al

sitarlo en el contexto del tipo de agente que es. Así, nuestra encarnación convierte nuestra experiencia del espacio, en tanto orientado arriba-abajo, en comprensible. En esta relación, el primer término, la forma de actuar (encarnación), es con respecto al segundo (nuestra experiencia), un contexto que confiere inteligibilidad. Cuando consideramos inteligible cierta experiencia, prestamos atención explícita y expresamente a esta experiencia. El contexto es el horizonte no explícito dentro del cual –o para variar la imagen, el lugar estratégico dentro del cual– puede ser entendida. Para usar el lenguaje de Michael Polanyi, es subsidiario del objeto central de conciencia; es lo que nosotros estamos «esperando de» mientras prestamos atención a la experiencia.⁷

Es en este sentido en el que quiero usar el término “trasfondo”. No es aquello de lo que soy simplemente inconsciente (en el mismo sentido en que no soy consciente de lo que ocurre en la cara oculta de la Luna) puesto que es lo que hace inteligible aquello de lo que soy indiscutiblemente consciente. Al mismo tiempo, no soy explícita o focalmente consciente de ello, ya que esta posición está ya ocupada por lo que está haciendo inteligible. Otro modo de enunciar la primera condición, aquella según la cual no soy meramente inconsciente de él, es decir que el trasfondo es lo que soy capaz de articular, esto es, es lo que soy capaz de sacar a relucir de la condición de implícito, es lo que facilita el contexto no dicho –en otras palabras: lo que puedo hacer articulable–. En esta actividad de articular me aprovecho de mi familiaridad con este trasfondo. Lo que hago aflorar al articular es lo que «siempre he sabido», por así decirlo, o aquello de lo que tenía una «idea», incluso si no lo «sabía». En este punto estamos perplejos y no sabemos qué decir, cuando tratamos de hacer justicia a nuestro no haber sido simplemente inconscientes.

Pero si el trasfondo es llevado a articulación, ¿no pierde el segundo rasgo, el de no ser el objeto focal o explícito? Esta inferencia parece razonablemente plausible pero está basada en una falta de comprensión. El trasfondo es lo que convierte a ciertas experiencias en inteligibles para nosotros. Nos hace capaces de captarlas, las hace comprensibles. De modo que puede ser representado por un tipo de comprensión explícita o «precomprensión» en términos heideggerianos. Llevar esto a articulación es tomarlo (o al-

7. Véase Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Nueva York, 1964) y *The Tacit Dimension* (Nueva York, 1966).

go de ello) y hacerlo explícito. Pero el motivo de estas cuatro palabras entre paréntesis es que la idea de hacer totalmente explícito el trasfondo, de deshacer su condición de trasfondo, es en principio incoherente.

Recuérdese que el trasfondo es lo que emerge junto con el agente vinculado. Es el contexto de inteligibilidad de la experiencia para este tipo de agente. Si un tipo determinado de agente está vinculado en este sentido, entonces su experiencia no es inteligible fuera de este contexto. Pero eso sirve también para los *bits* de información de lo que antes era precomprensión, del mismo modo que vale para la experiencia que hizo inteligible. Siempre ha de haber un contexto desde el que prestamos atención, si hemos de entender la experiencia de un ser como éste. De modo, que llevar a articulación supone aún un trasfondo y, desde este punto de vista, las cuatro palabras del paréntesis del párrafo precedente son engañosas. Nos podrían hacer pensar en articular el sustrato en términos cualitativos. Algo de ello hacemos ahora, de modo que, ¿por qué no, *bit a bit*? o ¿eventualmente todo? Pero si lo tratamos como una condición estable de inteligibilidad, desde la que esperamos (en terminología de Polanyi), entonces la incoherencia de esta noción se torna clara.

Ahora puede apreciarse el estatuto paradójico del trasfondo: puede ser hecho explícito, ya que no somos totalmente inconscientes de él, pero la misma explicitación supone un trasfondo. El propio modo con que operamos como agentes vinculados en un trasfondo como éste convierte el proyecto de su explicitación en totalmente incoherente. En este sentido, el trasfondo no puede ser pensado en absoluto cuantitativamente.

Una de las características que distingue una concepción del actuar humano como vinculado de una que lo entiende como carente de vínculo es que la primera deja algún espacio para este tipo de trasfondo. En la concepción desvinculada y, en particular, en la teoría mecanicista que a menudo la sostiene no hay, por supuesto, rechazo explícito de esta noción, pero cualquier cuestión a la que ésta da alguna respuesta no es planteada. Desde el principio la inteligibilidad es asumida y no necesita un contexto que la provea. Se entiende que los *bits* de los *inputs* de información son tomados como tales desde el inicio y las operaciones que siguen conducen a un procesamiento de la información. En el caso de las teorías de la mente basadas en modelos computacionales, esta interpretación del *input* y del proceso está construida sobre la misma definición de lo que ocurre en términos de la realización de un programa. El

hecho de que el programa sea descriptible es una condición suficiente de su consideración como tal.⁸

De modo que no es sorprendente que las filosofías que han cuestionado la imagen no desvinculada tengan todas ellas un lugar para la noción de trasfondo. He hablado de la noción heideggeriana de precomprensión, o de una comprensión pretematizada de nuestro mundo. Wittgenstein usa una noción similar, por ejemplo, cuando muestra lo que hemos de suponer como ya comprendido cuando tratamos de definir ostensivamente algo o cuando tratamos de nombrar alguna cosa.

Pero el sustrato no figura en estas filosofías solamente como doctrina, sino que desempeña un papel central en su estrategia argumentativa. Estas filosofías trastornan el retrato desvinculado a través de una articulación del trasfondo que aquél tiene también que suponer. Y en tanto hacen esto, puede entenderse que responden a un potencial desafío que un defensor de la concepción desvinculada podría plantear a sus críticos: si estáis en lo cierto, siempre somos inducidos por una comprensión del trasfondo que da inteligibilidad a nuestra experiencia, y entonces incluso mi explicación del agente de conocimiento en términos del retrato desvinculado debe inspirarse en un trasfondo como éste para resultarme inteligible. Ya que, de acuerdo con vosotros, lo que de hecho estoy describiendo es la actitud no comprometida, que consideráis como un logro especial y regional de un agente, cuya experiencia como un todo es inteligible sólo a partir de un trasfondo del tipo que invocáis. Como una actitud entre otras de las muchas posibilidades de este agente, que tiene un determinado lugar en el mundo, esto debería ser también inteligible por alguna comprensión del trasfondo. Así que articulad para mí la comprensión implícita de la que supuestamente parto; mostradme la precomprensión sin la cual no puedo hacer nada. Entonces no tendré más remedio que creerlos. En caso contrario, dejad de parlotear que estoy cautivo de una imagen, atrapado en un frasco atrapamoscas, o sufriendo *Seinsvergessenheit*.

La línea de argumentación de los grandes desconconstructores de la imagen desvinculada puede servir de respuesta a este desafío. Socava la imagen extrayendo el trasfondo que necesitamos para que las operaciones descritas en la imagen sean productoras de sentido, (con lo cual) queda claro que ese trasfondo no puede en-

8. Véase Daniel Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Massachusetts, 1988), capítulos 2 y 7 [trad. cast.: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1991].

cajar en los límites que la concepción desvinculada prescribe. Una vez comprendida a partir del trasfondo, la explicación se muestra en sí misma insostenible.

El pionero en este tipo de argumentación, cuyas huellas son seguidas por todos los desconstruccionistas, es Kant. No se trata tanto de que pretendiera refutar la concepción desvinculada como tal, sino que se las compuso para trastornar una de sus características centrales, al menos en su primera variante. Los argumentos de la deducción trascendental pueden ser vistos desde muy diversas perspectivas; sin embargo cabe entender a ésta como un entierro final de un cierto atomismo del *input* al que se había adherido al empirismo. Cuando dicho «entierro» llega a Kant, a través de Hume, parece sugerir que el nivel original de conocimiento de la realidad (sea lo que sea) llega en *bits* particulares, en «impresiones» individuales. Este nivel de información puede ser aislado de un estadio posterior, en el que estos *bits* se reúnen como, por ejemplo, en las creencias causa-efecto. Nosotros nos encontramos formando estas creencias pero, podemos hacer un examen reflexivo (que hemos visto como fundamental en la epistemología moderna) y separar el nivel básico de las conclusiones demasiado precipitadas a las que saltamos. Este análisis revela presuntamente, por ejemplo, que el campo fenoménico no corresponde a la necesaria conexión, tan fácilmente interpolada, entre causa y efecto.⁹

Kant cuestiona esta forma de pensamiento mostrando que supone que cada impresión particular es tomada como un *bit* de información potencial que pretende ser *acerca de* algo. La distinción primitiva reconocida por los empiristas entre impresiones de la sensación e impresiones de la reflexión equivale a un reconocimiento de ello. El zumbido de mi cabeza es distinto del ruido que oigo en los bosques vecinos, ya que el primero es un componente de cómo me siento y el segundo me dice algo de lo que ocurre allá afuera. De modo que, incluso una «sensación» particular, para ser una verdadera sensación (en el sentido empirista, como opuesta a reflexión) ha de tener esta dimensión de «ser acerca de». Posteriormente esto se conocerá como «intencionalidad», pero Kant habla de la necesaria relación entre el conocimiento y su objeto (A 104).

Con este punto asegurado, Kant sostiene que esta relación con

9. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, capítulo 7 [trad. cast.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1996].

un objeto sería imposible si tuviéramos que tomar esta impresión como un contenido totalmente aislado, sin vínculo con los otros. Verlo en relación con algo es situarlo en alguna parte, al menos afuera, en el mundo en tanto que contrapuesto a aquello que está dentro de mí; es localizarlo en un mundo que no puede ser totalmente indeterminado y desconocido, a pesar de serlo en muchos aspectos para mí. La unidad de este mundo es presupuesta para todo lo que se presente por sí mismo como un *bit* particular de *información* y, por lo tanto, sea lo que fuere lo que queramos decir con tal *bit*, no puede ser totalmente independiente en relación con los demás. La condición preintencional [*background condition*] de este supuesto favorito de la filosofía empirista, la impresión simple, nos prohíbe darle el sentido radical que Hume parece proponer. Intentar infringir esta condición preintencional es caer en la incoherencia. Conseguir, de hecho, romper todos los vínculos entre las impresiones individuales sería perder cualquier sentido de la conciencia de algo.

La deducción trascendental, junto con los argumentos correspondientes en la *Crítica de la razón pura*, puede considerarse como un cambio decisivo en la filosofía moderna. Retrospectivamente cabe concebirla como el primer intento de articular el trasfondo requerido por las operaciones que el propio retrato desvinculado describe como inteligibles y de usar esta articulación con el fin de socavar la imagen. Un característica central de las visiones reificadas que emergen de la ontologización de los procedimientos canónicos de la epistemología moderna es que convierten esta idea en invisible. Las condiciones de inteligibilidad están incorporadas en los elementos y procesos de la mente en tanto que propiedades internas; la impresión aislada es información inteligible por sí misma, del mismo modo que la casa es roja o la mesa cuadrada; tienen la entera existencia particular y separable de un objeto externo. Así, Locke trata las ideas simples como análogas a los materiales que usamos para construir-las.¹⁰ Este punto de vista olvida que, para que algo sea inteligiblemente X, tiene que *contar* como inteligible X, y siempre hay condiciones contextuales para que cualquier cosa cuente como algo.

En su forma original kantiana, este ideal revolucionario se desliza lejos del atomismo de la moderna epistemología. En este punto, Kant ha sido seguido por todos los que le han sucedido. El auténtico movimiento que desreifica nuestra explicación del agente

10. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.2.2 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985].

cognoscente tiene un sesgo inherentemente holístico. Lo que originariamente estaba incorporado en los elementos es ahora atribuido al trasfondo que todos ellos comparten.

Heidegger y Wittgenstein continúan esta pionera forma kantiana de argumentación. En *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*) Heidegger sostiene que las cosas se descubren primero como parte de un mundo, es decir, como los correlatos de un compromiso relativo y dentro de la totalidad de tales compromisos. Esto cuestiona la primera y la tercera característica de la imagen desvinculada y, por tanto, convierte a la segunda en inoperativa. La primera característica, el atomismo de *input*, es negada por la noción de una totalidad de compromisos. La tercera, la neutralidad, es disminuida por la tesis básica según la cual las cosas se descubren en un mundo a mano (*zuhanden*). Pensar en esta naturaleza como algo que proyectamos sobre las cosas, que previamente serían percibidas de modo neutral, es cometer un error fundamental.¹¹

En ocasiones, la discusión de Heidegger en *Sein und Zeit* es tomada por lectores poco benévulos como una interesante reflexión de la existencia cotidiana sin relevancia alguna para las cuestiones filosóficas de ontología que él pretende estar discutiendo. Si habitualmente tratamos las cosas como herramientas o como obstáculos por su importancia en nuestras actividades, ¿qué muestra esto sobre la prioridad de la información neutral? Por supuesto, la mayoría de las veces no somos conscientes de las cosas como objetos neutrales, pero esto no muestra que la explicación desvinculada sea errónea. Nuestra conciencia cotidiana puede, por sí misma, ser vista como un constructo y no deberíamos caer en el error pregaleiano de pensar que las cosas son tal como aparecen, incluso en asuntos relativos a la mente. Así reza una queja, común entre los defensores de la concepción desvinculada, en contra de la «fenomenología».

Pero la intención de Heidegger no es sólo recordarnos sencillamente cómo es vivir en un mundo a un nivel cotidiano. El propósito de su argumento es el mismo de Kant y podría ser también invocado como una respuesta al desafío antes mencionado. El objetivo es mostrar que captar las cosas como objetos neutrales es

11. «Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als blosser Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst be-
gegnenden "Seienden" solche "Aspekte" aufgeredet, als würde ein zunächst an sich
vorhandener Weltstoff in dieser Weise "subjektiv gefärbt".» Heidegger, *Sein und
Zeit* (Tubinga, 1927), pág. 71 [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Barcelona, Planeta-De
Agostini, 1993].

una de nuestras posibilidades sólo a partir del trasfondo de un modo de ser en un mundo en el que las cosas aparecen como a mano. Captar las cosas de modo neutral requiere modificar nuestra actitud hacia ellas, la cual originalmente es la de estar vinculado. Heidegger sostiene, igual que Kant, que la actitud hacia las cosas descrita en la concepción desvinculada requiere, para su inteligibilidad, estar situada en una postura estructuradora y continua con el mundo que se supone antitética a ella –por consiguiente, esta actitud no puede ser original y fundamental–. La auténtica condición de su posibilidad nos prohíbe dar a esta postura neutral el lugar paradigmático en nuestras vidas que la imagen desvinculada le atribuye.

Este argumento acerca de las condiciones de posibilidad, las condiciones del darse cuenta inteligiblemente de la postura, es desarrollado en el uso heideggeriano del término *ursprünglich*. No significa solamente «antes en el tiempo», sino algo más fuerte; nuestra postura *ursprünglich* aparece antes, pero también como condición de lo que sigue y lo que modifica. Se trasluce en su repetido uso de la frase *zunächst und zumeist* (inmediata y regularmente). Una vez más esto suena decepcionantemente débil. Se aplica al modo de ser que no sólo está allí previa y regularmente, sino que también provee el trasfondo para lo que todavía no es.

La línea de argumentación de Wittgenstein en *Philosophical Investigations* es incluso más evidentemente análoga a la de Kant. En cierto sentido, él hace para un atomismo del significado lo que Kant hizo para un atomismo del *input* de información. Su blanco es una teoría del lenguaje y del significado que, a pesar de encontrar su paradigma en san Agustín, fue también desarrollada y sostenida por pensadores de la concepción desvinculada. El atomismo del significado consiste en la idea de que una palabra tiene significado al estar conectada a un objeto en una relación de «nombrar» o «significar». Aquí no hay sólo un paralelo con el atomismo de la epistemología poscartesiana, sino que ambas están entretejidas en los enunciados clásicos de la teoría de la mente. Locke sostiene que una palabra consigue su significado no tanto a través de significar directamente, sino por medio de la idea en la mente que representa su objeto.¹² Esta enmienda a la teoría agustiniana abre la vía para la suposición de que cada persona podría hablar un lenguaje distinto, ya que ideas internas distintas pueden

12. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 3.2.2 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985].

corresponder en la mente de cada persona a algún objeto público al ser nombrado. Un lenguaje radicalmente privado, en el que las palabras significan para mí cosas que nadie puede conocer, parece ahora una posibilidad inequívoca y la amenaza de escepticismo no será fácilmente conjurada. En contra de esta forma «modernizada» de la teoría, Wittgentein despliega la serie impresionante de sus argumentos.

El atomismo de significado se muestra insostenible exactamente por la misma razón de la que Kant se sirvió con el atomismo del *input*. Sus defensores suponen que una palabra adquiere significado en una suerte de ceremonia de nombrar o bien que el significado puede ser comunicado al señalar los objetos que la palabra nombra. Una buena parte de la argumentación de las *Investigations* consiste en mostrar que este tipo de definición ostensiva funciona sólo si el aprendiz entiende mucho acerca de las operaciones del lenguaje y del puesto que esta palabra particular tiene en éste. La «gramática» de la parte relevante del lenguaje es presupuesta, porque «muestra el puesto en que se coloca la palabra nueva». Nombrar alguna cosa parece una operación primitiva, autosuficiente, pero cuando se toma así, «se olvida, ya que tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido».¹³

En esta última observación, Wittgenstein es explícito sobre las condiciones de inteligibilidad. La idea de que el significado de una palabra consiste sólo en su relación con los objetos que nombra, una concepción por su naturaleza atomista, fracasa en la comprensión de que tal relación se inspira en una comprensión del trasfondo y que no tiene sentido sin ella. Esta comprensión no concierne a las palabras individuales, sino a los juegos de lenguaje en los que éstas figuran y eventualmente a toda la forma de vida en la cual estos juegos adquieren sentido. La teoría agustiniana se aproxima a modelar *bits* de nuestra comprensión del lenguaje. Pero cuando consideramos las condiciones de inteligibilidad de estos *bits*, nos sentimos forzados a abandonarla como modelo de comprensión del lenguaje en general. La teoría nació de un movimiento de reificación, incorporó esta comprensión del trasfondo en las relaciones palabra-objeto y las hizo autosuficientes. La medida li-

13. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, traducción de G.E.M. Anscombe, texto en alemán de *Philosophische Untersuchungen* y traducción inglesa (Oxford, 1953), § 257 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

beradora llega cuando nos damos cuenta de que esas relaciones necesitan un trasfondo y de que puede ser explorado en toda su riqueza y diversidad.

La teoría supone esta entera comprensión del trasfondo, que adquirimos al aprender el lenguaje y que ya está incorporada en la primera relación palabra-objeto que aprendemos. En este tipo de posición nos hallamos cuando aprendemos un *segundo* lenguaje: ya sabemos qué es para una palabra tener un puesto en el todo y habitualmente tenemos una idea de cuál es el lugar de la palabra que nos están tratando de enseñar. El error es retrotraer esta condición a la adquisición de nuestro lenguaje original: «San Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es: como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése» (32).

En estas páginas he presentado conjuntamente a Wittgenstein y a Heidegger, al considerar sus filosofías como ataques paralelos al retrato desvinculado. Frente a éste ambas oponen una concepción del agente vinculado. Heidegger, en su concepción del ser humano (*Dasein*), habla de «finitud». Wittgenstein sitúa los significados de nuestras palabras en el contexto de nuestra forma de vida (*Lebensform*). Ambos tienen que ver, por esta razón, con el contexto de inteligibilidad del conocimiento, del pensamiento y del significado. Ambos proponen alguna noción de trasfondo y, es más, articulan una parte de éste, cuyo olvido ha permitido que parezca plausible la concepción desvinculada. La articulación juega una parte esencial en sus estrategias argumentativas y es central en la fuerza innovadora de sus filosofías.

Por tanto, hay buenas razones para hablar de ellos como respirando al unísono, así como las hay para repasar una y otra vez sus argumentaciones. Lo que convierte esto último en tan necesario es la vigencia del punto de vista desvinculado en nuestra cultura y pensamiento, lo cual tiene naturalmente mucho que ver con la hegemonía de instituciones y prácticas que requieren y defienden una actitud desvinculada: la ciencia, la tecnología, las formas racionalizadas de producción, la administración burocrática, una civilización favorable al desarrollo, etc. El tipo de pensamiento del que ambos son variantes tiene una cierta importancia contracultural, implica un ataque contra las formas hegemónicas de nuestro tiempo. Esto se trasluce, por ejemplo, en el hecho de que ambos son críticos de la moderna civilización tecnológica: Heidegger explícitamente en algunos de sus escritos más conocidos, como el

ensayo sobre la tecnología («Die Frage nach der Technik»); Wittgenstein, al tomar distancia del chauvinismo de la moderna cultura de la razón instrumental, como en su «Reflexiones sobre la *Rama dorada de Fraser*.

Pero este ataque antihegemónico puede ser desarrollado en una amplia variedad de formas. Aquí es quizás donde nuestros dos autores se separan. Aunque en este punto no podemos ser dogmáticos, ya que cada uno de ellos es bastante enigmático con respecto a la dirección ético-política de su obra. Como es sabido Heidegger creyó percibir una dirección política positiva en el nazismo. Pero no sólo se retractó de ello (cierto es que de un modo cínico e indirecto), sino que no está muy claro cómo este particular compromiso surgió de sus primeras ideas tal como las formuló, por ejemplo, en *Sein und Zeit*. Si ello se puede conectar con los pasajes en torno a la resolución y a la autenticidad, con la estrecha conexión entre éstas y la ruptura de la analítica existencial del ser-en-el-mundo, está todavía pendiente de ser establecido de modo convincente, para no decir más.

Quizás lleguemos a la divergencia a través de considerar un rasgo más del retrato desvinculado del que ambos se alejan. He mencionado tres características, atomismo, procesamiento y neutralidad. Pero hay una cuarta, de enorme importancia no sólo política y ética. Esta idea, que podemos denominar monológica, sitúa el pensamiento y el conocimiento en la mente del individuo. Según esta idea compartimos cosas, tales como los cuerpos de conocimiento y de lenguaje, pero éstos se consideran asuntos en los que convergimos. Lo cual significa, por ejemplo, que mi lenguaje es cercano al tuyo y al suyo. Si he de ser un hablante, entonces ha de haber algo así como mi lenguaje, mi idiolecto; y si ha de haber algo como el conocimiento común, primero ha de haber mi conocimiento, el tuyo y el suyo.

El punto de vista desvinculado es irresistiblemente monológico, porque el conocimiento explícito en que se centra debe consistir en *inputs* y procesamiento, los cuales sólo pueden tener lugar en los individuos. Si sostenemos este punto de vista con una explicación mecanicista, la monologicidad se refuerza con la idea de que todo ello debe tener lugar dentro de organismos individuales. Pero, en cuanto reconocemos el papel crucial del trasfondo, nos liberamos de esta perspectiva. La comprensión del trasfondo que compartimos, entretejido con nuestras prácticas y formas de relacionarnos, no es necesariamente algo en que participamos como individuos. Puede formar parte de nuestra com-

prensión del trasfondo de una cierta práctica o significado que no es la mía sino la nuestra y puede de hecho ser «nuestra» de diversos modos: como algo intensamente compartido, que nos vincula a la comunidad, o como algo bastante impersonal, de modo que actuamos como cualquiera hace. Dar entrada al trasfondo nos permite articular los modos en que nuestra forma de acción es no monológica, en los cuales el sitio de ciertas prácticas y comprensiones *no* es precisamente el del individuo sino el de los espacios comunes entre ellos.

Ambos, Heidegger y Wittgenstein, sacan a relucir aspectos no monológicos de la acción humana. Heidegger lo hace, por ejemplo, al conceder la primacia al *das Man* (la multitud); Wittgenstein al valorar el modo en que una palabra como «dolor» adquiere su sentido en las transacciones entre la gente y no en una captación contemplativa de una experiencia interna; ambos en su comprensión del lenguaje primero y principalmente como el lenguaje de una comunidad.

Pero en este punto parece haber una divergencia, Heidegger conecta la actitud antimonológica a un ataque general hacia el «subjetivismo» o el «humanismo», doctrinas que tratan de entender la conciencia y el pensamiento como poderes o propiedades del sujeto humano. El deseo heideggeriano de evitarlos forma una pieza única con su preocupación central acerca de la *Lichtung* (claro del bosque). Con este término y con algunos de sus usos de «ser», Heidegger intenta llegar al hecho de que hay alguna revelación total, que las cosas pueden aparecer, ser experimentadas y conocidas. La explicación central de esta realidad en la tradición antigua, desciende de Platon y gira en torno a la noción de idea. Cuando ésta se tornó increíble, emergió una explicación que veía la desocultación dependiente de una capacidad del sujeto de reflejar las cosas en el espejo de la representación interna. Heidegger quiere sostener que esta explicación es distorsionadora de un modo semejante y, al mismo tiempo, opuesto a la platónica y quiere usar el ataque antimonológico de un análisis de la finitud para liberarnos nuevamente del sujeto. La *Lichtung* ocurre a través del ser-en-el-mundo (que la concepción platónica no reconoció), pero no es simplemente una capacidad interna de los humanos y llega a reconocer que ésta es parte de una transformada actitud hacia el mundo en la que la voluntad de poder no es ya central. El fallo central en las explicaciones centradas-en-lo-humano de la *Lichtung* es que no pueden hacer justicia a los modos en que, al articular el mundo, estamos siendo sensibles a algo que no somos nosotros. La objeti-

vidad es algo que sólo reconocemos en la posición desvinculada, y cuando nuestra formulación no está al servicio de una descripción del universo neutral, tendemos a pensarla como dedicada a la autoexpresión. Otra posibilidad es suprimida sistemáticamente: una formulación de las cosas que dispondría sus significados para nosotros (y en la que, por consiguiente, el discurso no sería el de la ciencia) pero donde los significados no fueran meramente centrados-en-lo-humano (con lo que el discurso no sería el de la autoexpresión).

Deberíamos ser capaces de sostener que algo semejante puede ser hallado en la profundamente enigmática y misteriosa dimensión religiosa del pensamiento de Wittgenstein. Pero, en la superficie, una obra como las *Investigaciones filosóficas* apunta hacia una dirección bastante distinta. El término esencial al que la explicación del significado se refiere es el de *Lebensform*, el cual parece ofrecer la perspectiva de una explicación del modo humano de vivir que superaría las ilusiones del punto de vista desvinculado y nos ayudaría a ver más claramente las distorsiones que nuestras prácticas e instituciones hegemónicas nos han impuesto. La filosofía de Wittgenstein ha sido considerada como la base de un naturalismo liberador;¹⁴ en otras palabras, podría ser considerado como la base para un nuevo humanismo.

«Humanismo» *versus* «antihumanismo», ambas filosofías pueden ser fácilmente retratadas como antitéticas, aunque no estoy seguro de que esto sea exacto. Aparte de las inseguridades de mi interpretación y del enigmático carácter de ambos filósofos, está lejos de estar claramente establecido que el antihumanismo de Heidegger deba ser tomado como un rechazo de las aspiraciones que asociamos al término humanismo. Así ha sido tomado por Derrida y otros «heideggerianos» franceses. Desde una perspectiva distinta podría considerarse como ser parte de un ataque a las propias aspiraciones centrales de la modernidad, a la libertad y a la razón —a pesar de que los que quieren llevar a cabo un tal ataque frontal sospechan también de Heidegger—. Pero la tesis de que tenemos que ir más allá del subjetivismo en nuestra articulación del significado —una postura que quizás podamos ver expresada en algunos de nuestros mejores modernos artistas y escritores— no está por sí misma ligada a ninguna de las dos posiciones.

Recíprocamente, un humanismo wittgensteiniano posibilitaría

14. Véase, por ejemplo, Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford, 1983).

un importante espacio para una crítica al «subjetivismo» Acaso estos dos importantes filósofos del siglo xx, a pesar de su distinto lenguaje y de las sendas divergentes que han explorado, puedan servir como fuentes para el tipo de humanismo que plantee un adecuado desafío a la hegemonía en nuestras vidas de la razón técnico-burocrática.

CAPÍTULO 5

LA IMPORTANCIA DE HERDER

Isaiah Berlin ayudó a rescatar a Herder de su relativo olvido entre los filósofos.¹ Su papel seminal en la creación del pensamiento y de la cultura posrománticos ha pasado ampliamente desapercibido, al menos en el mundo de habla inglesa. Probablemente, el hecho de que Herder no sea un pensador demasiado riguroso facilita el que sea ignorado. Pero los pensadores profundamente innovadores no tienen por qué ser rigurosos para originar ideas importantes. Las intuiciones que expresan en imágenes notables pueden conducir a otras mentes filosóficamente más exigentes hacia formulaciones más exactas. En mi opinión, esto queda ilustrado en la relación entre Herder y Hegel, en la que el primero desapareció de escena y el segundo se convirtió en el punto canónico de referencia de ciertas ideas, como por ejemplo, la que yo denomino, siguiendo a Berlin, la comprensión «expresivista» de la persona humana.²

Este olvido de los orígenes puede tener una importancia que va más allá de la meramente historiográfica; acaso tengamos todavía mucho que aprender de las primeras formulaciones de algunas ideas fundamentales, que todavía no han encontrado articulación «filosófica» reconocida. Creo que éste es el caso de otra de las contribuciones cruciales de Herder, su teoría expresivista del lenguaje. Mi tesis (quizás excesivamente espectacular) es que Herder es la figura bisagra que origina una forma fundamentalmente diferente de pensar con respecto al lenguaje y al significado. Esta forma de pensar ha tenido un enorme impacto en la cultura moderna, aunque no ha eliminado de un plumazo todo cuanto le precedía, ya que importantes segmentos del pensamiento contemporáneo se resisten a tales ideas; pero incluso éstos han quedado transformados en aspectos que pueden considerarse derivados de la revolución herderiana.

1. Isaiah Berlin, «Herder and the Enlightenment», en su *Vico and Herder* (Nueva York, 1976).

2. Véase mi obra *Hegel* (Cambridge, Inglaterra, 1975). Más adelante uso el término «expresivo-constitutivo», véase el capítulo 6.

En la medida en que aquí no me es posible probar esta tesis en toda su extensión, mi estrategia consistirá más bien en centrarme en un fragmento clave de Herder: el rechazo de la teoría de Condillac sobre el origen del lenguaje y del recurso a la *reflexión* a ella asociada. En este microcosmos, espero mostrar algunos temas y presuposiciones básicos de nuestra concepción contemporánea del lenguaje.

Considero a Herder como figura bisagra, puesto que desplaza nuestra idea del lenguaje hacia una perspectiva enteramente distinta. Y, como es habitual, el cambio de perspectiva producido dificulta la comprensión de lo ocurrido: los defensores de la nueva y de la antigua perspectiva tienden a hablar desde una de ellas y traducen constantemente las afirmaciones de sus interlocutores a sus propios términos, con lo que las distorsionan.

La antigua perspectiva, con un venerable pedigrí, es la que, en forma de una influyente afirmación de san Agustín, Wittgenstein³ ataca y que se puede definir en términos de su aproximación «nominativa» [*designative*] a la cuestión del significado.⁴ Las palabras adquieren su significado al ser usadas para designar objetos y lo que designan es su significado. Este antiguo punto de vista recupera su vigor en el siglo XVII con las teorías de Hobbes y Locke, entrelazándose con el nuevo «ámbito de las ideas» [*way of ideas*]. De esta mezcla surge una poderosa imagen del papel del lenguaje en el pensamiento humano.

En el siglo siguiente surge una nueva cuestión. En consonancia con la preocupación en torno al origen, propia del siglo XVIII y que podemos ver reflejada en las teorías de Smith y Ferguson acerca de la evolución social, hay un creciente interés por explicar cómo surgió el lenguaje por primera vez. Una de las respuestas más influyentes, la de Condillac se inspira en la teoría nominativa de Locke. En su libro ofrece una fábula, un «mero» relato, para ilustrar cómo podría haber aparecido el lenguaje.⁵ Dos niños en un desierto profieren gritos y realizan gestos como expresión natural de sus sentimientos. Esto es lo que Condillac denomina «signos naturales». Pero el lenguaje usa «signos establecidos» y se supone que la historia debe explicar cómo éstos surgieron de aquéllos. Condillac argumenta que cada niño, al ver al otro gritar desconso-

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), § 1 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

4. Éste es el término que utilizo en «Language and Human Nature», *Human Agency and Language* (Cambridge, Inglaterra, 1985).

5. Étienne Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 2.1.1 [trad. cast.: *Ensayo sobre los conocimientos humanos*, Barcelona, Orbis, 1992].

ladamente, entenderá este grito como un signo de algo (lo que causó el desconuelo) y, entonces, será capaz de dar el paso de usar este signo para referirse a la causa del desconuelo. El primer signo ya habrá quedado instituido, los niños dispondrán así de su primera palabra y el lenguaje habrá nacido. El léxico, luego, aumentaría lentamente, término a término.

Herder, en su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Ensayo sobre el origen del lenguaje, 1772) dirige sus más duras críticas a esta narración y la declara absolutamente inadecuada,⁶ puesto que en tanto que relato del origen, ya presupone lo que se quiere explicar: da por supuesta la relación de significar y que los niños la comprenden intuitivamente o que lo harán sin problema cuando reflexionen sobre lo ocurrido: «ils parvinrent insensiblement à faire», dice Condillac, «avec réflexion, ce qu'ils n'avoient fait que par instinct», [ellos empiezan insensiblemente a obrar (...) hacen, con reflexión, lo que antes hacían por instinto].⁷ En opinión de Herder, Condillac ha contestado la pregunta incluso antes de que su libro haya empezado: «hat das ganze Ding Sprache schon vor der ersten Seite seines Buches erfunden vorausgesetzt» [ha supuesto el lenguaje como objeto ya descubierto desde la primera hoja de su libro]. Su explicación equivale a decir que las palabras surgieron porque ya estaban allí.

El problema radica en que Condillac, desde un principio, dota a sus niños con la capacidad para entender lo que significa que una palabra esté en el lugar de algo, lo que significa, por tanto, hablar de algo con una palabra. Pero *esto* es lo misterioso. A cualquiera se le puede enseñar el significado de una palabra, o incluso puede adivinarlo o inventar uno, una vez que ya se dispone de un lenguaje. Pero, ¿cuál es esta capacidad que nosotros, a diferencia de los animales, tenemos y que permite dotar a los sonidos de significado, entenderlos referidos a cosas y utilizarlos para hablar acerca de ellas?

En este punto es donde las dos perspectivas se desmoronan. Es difícil definir lo que Herder piensa que Condillac presupone pero que no consigue explicar. Aclarar esto nos conducirá al estimulante núcleo de la nueva perspectiva de Herder. Tarea poco fácil ya que la perspectiva rival ejerce en nosotros una influencia residual: para entender el punto de vista de Herder tenemos que dar un pa-

6. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, en Johann Gottfried von Herder's, *Sprachphilosophie* (Hamburgo, 1960), págs. 12-13. La University of Chicago Press publicó en 1986 una traducción al inglés: *On the Origin of Language*.

7. Condillac, *Essai*, 2.1.1., § 3, [trad. cast.: *Ensayo sobre los conocimientos humanos*, Barcelona, Orbis, 1992].

so, que todavía suscita alguna resistencia en nuestra cultura intelectual.

Primero debemos situarnos en el punto de vista de quien habla, y preguntarnos qué es lo que él o ella tiene que entender para aprender una nueva palabra. Esto es, debemos ir más allá del punto de vista del observador externo, desde el cual puede parecer suficiente dar cuenta del aprendizaje en términos del establecimiento de una conexión entre palabra y objeto, para que el uso de la palabra por parte del sujeto pueda correlacionarse con la aparición del objeto. Podemos quedarnos en este punto de vista externo, incluso desarrollar una teoría muy sofisticada que vincule palabras a cosas o descripciones a condiciones de verdad y que recurra a los otros significados, creencias y deseos del sujeto.

Mis últimas frases pretenden evocar las influyentes teorías de Donald Davidson, a quien considero un destacado representante contemporáneo del grupo que Herder atacaba. Pertenece, hasta cierto punto, a la tradición de Locke y Condillac. Tradición que, por supuesto, ha sufrido una gran transformación desde el siglo XVIII, se ha sofisticado y, en ciertos aspectos, ha incorporado algunos descubrimientos de Herder.

Existe, sin embargo, una continuidad importante en el siguiente sentido: Davidson insiste en que cuando entiendo a otro hablante, puedo ser entendido como alguien que aplica una teoría del significado de sus proferencias, que las coloca en relación con las características del mundo objetivo. El núcleo descriptivo de sus proferencias se sitúa en relación a sus condiciones de verdad. Davidson afirma muy claramente que una vez disponemos de una teoría que nos permite, con considerable precisión, comprender a otro hablante y, dentro de ciertos límites, adivinar su comportamiento, ya no es posible plantearse ninguna otra duda acerca de si ambos comprendemos sus palabras del mismo modo. Una comprensión subjetiva del significado (cosa que Davidson, a diferencia de los conductistas, no quiere negar) debe ser entendida exhaustivamente en términos de condiciones de verdad, conjuntamente con las fuerzas ilocucionarias y el aparato de la teoría de los actos de habla. Las preguntas sobre este tema *únicamente* pueden ser contestadas en estos términos.⁸

Pero aquí no se trata de la tesis relativamente poco controvertida según la cual allí donde hay una diferencia entre diversas com-

8. Véase Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1985), capítulos 1-5, 9, 13.

preensiones subjetivas de un término es casi seguro que ésta aparecerá en alguna parte en forma de una diferencia entre las condiciones de verdad extensionalmente definidas que reconocemos al emplear este término. Estamos ante una pretensión mucho más fuerte: el acuerdo en las condiciones de verdad es criterial para el acuerdo en la comprensión. Pongámoslo en términos de un típico relato de ciencia-ficción: la posibilidad de que un sofisticado robot pueda ser construido mediante transistores, de modo que se asemeje a nosotros por lo que respecta a la correlación entre preferencia y mundo, y, sin embargo, no pudiera *entender* nada, no tiene sentido para Davidson. Lo mismo podemos decir de un relato de exiliados: podríamos encontrarnos con personas a las que atribuir condiciones de verdad a algunas partes de sus expresiones lingüísticas, y así coordinar nuestras acciones con las suyas y predecirlas, y, a pesar de ello, en un nivel más profundo, permanecería un desajuste entre nuestros esquemas conceptuales.⁹

Para entender las objeciones de Herder a Condillac hemos de situarnos en el punto de vista interno, el del agente, y entonces no resulta aceptable la explicación de cómo una criatura posee un lenguaje sólo en términos de las correlaciones que un observador puede identificar entre sus expresiones lingüísticas, su comportamiento y su entorno. Más allá de esto, hemos de definir las condiciones de la comprensión subjetiva, ya que la totalidad del argumento que Herder despliega gira en torno a una particular definición de estas condiciones.

Pero esto no es suficiente para captar la idea de Herder. Podemos centrarnos en la comprensión y, con todo, verla como algo obvio, no problemático. En realidad, esto es lo que Condillac y otros teóricos nominativos hicieron; el hecho de que las palabras pue-

9. Véase Davidson, «The Very Idea of a Conceptual Scheme», *ibíd.*, capítulo 13. La confusión de dos temas complica esta cuestión. Uno tiene que ver con la afirmación que surge de la tradición cartesiano-empirista según la cual capto directamente mis propios pensamientos, incluida mi comprensión del lenguaje, de tal modo que mi interlocutor jamás podrá igualar. El otro tema es el de la comprensión subjetiva que he estado discutiendo aquí. Ambos son bastante diferentes: la comprensión subjetiva normalmente se elabora entre personas, miembros de la misma cultura y, en efecto, esto es lo que les convierte en miembros de la misma cultura. El fenómeno de esquemas conceptuales inconmensurables se da entre culturas y es algo más que una mera posibilidad lógica; más bien, es una continua fuente de tragedia histórica. Pero si consideramos ambos temas a la vez, entonces el descrédito bajo el que opera el privilegiado acceso cartesiano-empírico justamente nos impide ver las diferencias reales de la comprensión subjetiva. Trato de mostrar por qué el significado no puede entenderse exclusivamente en términos de condiciones de verdad en «Theories of Meaning», *Human Agency and Language*.

dan representar cosas se considera como algo inmediatamente comprensible. Se trata sólo de una idea ingeniosa que se le puede ocurrir a cualquiera, y poco tiempo después, una situación difícil como la de los niños en el desierto es bastante probable que tenga lugar. Herder nos hizo apreciar que esta comprensión va acompañada de la opinión común según la cual otras criaturas podrían reaccionar de forma bastante distinta a las correlaciones entre grito y peligro y, además, nos hizo notar que la adquisición de este tipo de comprensión significa precisamente el paso entre no tener lenguaje y tenerlo. Por tanto, este paso es lo que una teoría sobre los orígenes debería explicar.

Irónicamente, Herder no explica mejor este paso. Esta objeción a Herder ha sido muchas veces formulada¹⁰ pero no elimina su crítica. Respecto a su fracaso común, Herder y Condillac están en buena compañía, nadie se ha acercado tanto a la explicación del origen del lenguaje. Sin embargo, al poner el énfasis en la estructura de comprensión que el lenguaje requiere, Herder abrió un nuevo campo de ideas acerca de su naturaleza, que ha permitido un mejor conocimiento de las condiciones esenciales del lenguaje, que, a su vez, ha mostrado que teorías como las de Locke y Condillac son insostenibles.

Sostengo que lo que hace Herder anticipa (y quizás influye desde lejos y a través de muchos intermediarios) lo que Wittgenstein realiza cuando muestra la comprensión del trasfondo necesaria para entender una «definición ostensiva». Lo que el adversario de Wittgenstein considera poco problemático y simple, resulta ser complejo y no necesariamente presente. Tal consideración hace saltar por los aires la teoría rival sobre el significado.

¿Cuál es, entonces, la importancia de Herder? ¿Cuál es la estructura de comprensión necesaria para el lenguaje? Me apartaré en un primer momento de la terminología de Herder y abordaré esta cuestión con mis propios términos. En mi opinión es mejor acercarse al tema por medio de un contraste. Lo que los niños de Condillac tienen que comprender para aprender una nueva pala-

10. Véase Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure* (Minneapolis, 1982). La descalificación de Herder por parte de Aarsleff es una buena muestra de cuán fácilmente los dos bandos del debate pueden hablar sin escucharse. Si no tenemos en cuenta el cambio de perspectiva de Herder, puede parecer, en efecto, que está recapitulando un buen número de temas de Condillac, mientras que, al mismo tiempo, declara confusamente su desacuerdo con él.

bra es diferente de lo que los animales comprenden cuando aprenden a reaccionar ante signos. Por ejemplo, se puede entrenar a las ratas para que den respuestas distintas a formas y colores diferentes. Y los chimpancés, como es bien sabido, no sólo pueden aprender a reaccionar ante signos mucho más elaborados sino también a emitirlos.

Los autores del siglo XVIII no siempre diferenciaron con claridad entre esta capacidad de operar con signos y el lenguaje humano; es más, los contemporáneos que toman la perspectiva externa la asimilan claramente a nuestro lenguaje, como atestigua el debate sobre el lenguaje de los chimpancés. Si entiendo bien a Herder, en su concepción es básico establecer aquí una distinción decisiva.

Reaccionar ante signos y hablar son logros. En ambos casos, animal o humano, se adquiere una maestría, con lo que podemos hablar de corrección o incorrección. Pero, en el primer caso, hacerlo correctamente es reaccionar o hacer el signo apropiado para llevar a cabo alguna tarea o conseguir algún resultado. Es correcto cruzar la puerta con el triángulo, y no con el cuadrado, porque con ello se consigue el queso. El señalar «quiero banana» es correcto porque se consigue la banana, o quizás atención. Aprender a usar el signo es aprender a aplicarlo apropiadamente para la satisfacción de algún propósito o tarea no-lingüísticamente-definidos.

Aquí es crucial este complejo adjetivo escrito con guiones: la exactitud del signo es definida por el éxito en la tarea, donde este éxito no está, a su vez, definido en términos de la exactitud de la señal. La relación es unidireccional.

Pero, claramente éste no es el caso en algunos usos del lenguaje humano. Pensemos en una gama de actividades que incluyen la descripción científica desinteresada, la expresión de los propios sentimientos, la evocación de una escena en verso, la descripción de un personaje por un novelista. Una metáfora que alguien acuña es correcta, profunda. Aquí, hay algo del tipo «hacerlo correctamente». Pero, a diferencia de las señales animales, no se puede explicar en términos de éxito en una tarea que no esté, en sí misma, definida lingüísticamente.

Dicho de otra forma, si queremos pensar en una tarea o un propósito que nos ayude a aclarar la exactitud de las palabras que tienen lugar en las actividades humanas antes mencionadas, éste debería definirse a su vez en términos como verdad, idoneidad descriptiva, riqueza de evocación, o algo por el estilo. No podemos definir la exactitud de la palabra a través de la tarea sin definir la tarea en términos de la corrección de las palabras. No hay ningu-

na relación unidireccional que pueda traducir la corrección de la palabra en términos de alguna forma de éxito, definida independientemente. La exactitud no puede ser explicada de forma reductiva.

Estas actividades definen lo que llamaremos «dimensión lingüística». Atribuir tales actividades a alguna criatura es mantener que es sensible a formas irreductibles de corrección en los signos que despliega. Una criatura opera en la dimensión lingüística cuando puede usar y responder a signos en términos de su verdad o corrección descriptiva, o de su poder de evocar un estado de ánimo, o de recrear una escena, o de expresar una emoción, o de conllevar un matiz de sensación, o de su carácter de *le mot juste*. Ser una criatura lingüística es ser sensible a cuestiones irreductibles de corrección, lo cual no es lo mismo que afirmar que, siempre o por lo general, sean puestas de manifiesto; sólo hablamos y entendemos. Pero esto significa que podemos hacerlas aflorar, entenderlas una vez puestas de relieve, y, con frecuencia, defender nuestra práctica no reflexiva *ex post*, y articular razones relacionadas con la cuestión («por supuesto, usé la palabra correcta porque quería decir...»). En este sentido, que una criatura se halle en la dimensión lingüística no tiene que ver con qué correlaciones están establecidas entre las señales que emite, su comportamiento, y su entorno —no tiene que ver con el tipo de cosas que los defensores del lenguaje de los chimpancés enfatizan—. Es una cuestión de comprensión subjetiva, de qué corrección es consistente con ella, en calidad de qué una palabra es correcta.

Desde este punto de vista, una criatura adquiere lenguaje, en el sentido humano del término, cuando participa en la dimensión lingüística. La rata, que aprende a conseguir el queso cruzando la puerta con el triángulo rojo, no está aún en esta dimensión, porque la corrección de su respuesta viene definida por la consecución del queso. Lo mismo ocurre cuando, en una bandada, un pájaro emite un característico grito de peligro al percibir un depredador: si queremos hablar de corrección en relación a este comportamiento innato es porque el grito y la reacción juntos ponen a la bandada fuera de peligro.

La distancia entre estos casos y el lenguaje humano está quizá suficientemente clara. Algunos prefieren creer que los chimpancés que aprenden a señalar en el American Sign Language poseen algo parecido al lenguaje humano. Sería un error ser prematuramente dogmático, pero, ¿nos fuerza la evidencia a suponer que aquí algún sentido de corrección desempeña algún papel? ¿O podemos

explicar la actuación como un muy elaborado e impresionante caso de aprendizaje de señales, donde la exactitud tiene que ser entendida en términos de las respuestas del entrenador?

La pregunta, cuanto menos, necesita ser planteada. Y con este propósito, debemos distinguir entre la cuestión de la corrección irreductible y otras características del lenguaje humano, que los chimpancés muestran, pero que se pueden considerar separables de ella.

Relaciones combinatorias. Lo impresionante de los chimpancés frente a otros animales inferiores es que pueden aprender la señal para «quiero» y la señal para «banana» y combinarlas apropiadamente. Construir frases a partir de componentes es una característica crucial del lenguaje humano, observada por Humboldt y Chomsky, y central en teorías como las de Davidson. Junto con la posibilidad de una interminable recursión, nos permite utilizar medios finitos para propósitos infinitos, según la famosa frase de Humboldt. Aunque es impresionante, no es lo mismo que actuar en la dimensión lingüística.

Jugar. Se dice que los chimpancés, a veces, juegan con su repertorio. Emiten las señales que les han sido enseñadas incluso fuera de un contexto de comunicación con el entrenador. Este tipo de actividad, repasar partes del propio repertorio cuando no lo estamos usando con un propósito serio, es común entre los mamíferos superiores e incluye todo tipo de otras capacidades además de la comunicación por señales. Una vez más, es claramente distinto de la cuestión de la corrección lingüística.

Comunicación por señales. Los chimpancés, a diferencia de otros mamíferos superiores a los que entrenamos, no sólo responden a señales sino que aprenden a producirlas. Pero este logro tampoco está necesariamente conectado con la dimensión lingüística. Tan sólo indica que, sea lo que sea lo que las señales significan para los chimpancés, pueden producirlas así como responder a ellas.

Vinculación. Curiosamente, hay otra característica del lenguaje humano en la que los chimpancés parecen estar más alejados de nosotros que otros animales completamente domesticables como los perros o los caballos: el modo en que el lenguaje crea una suerte de vínculo, un entendimiento común entre los que lo comparten. Tal como Vicki Hearne ha indicado, algo similar se establece entre un perro y su entrenador, un entendimiento-compenetración que no parece que seamos capaces de establecer con los chimpan-

cés: el Washoe adulto no era amigo de sus cuidadores humanos, tal como Hearne eficazmente describe.¹¹

Una de las razones para dudar de que la dimensión lingüística juegue un papel en la señalización de los chimpancés es la ausencia de cualquiera de sus otras manifestaciones, más allá del indicar y pedir un objeto. En un lenguaje humano, la dimensión lingüística es omnipresente, es una parte constitutiva de todo tipo de actividades y propósitos más allá de la puramente designativa. Tomemos un ritual, pongamos por caso una danza de la lluvia. Si pensásemos en ella sólo como una herramienta que se ha mostrado práctica para provocar lluvia (o que se cree que es así), podríamos interpretarla como una elaborada señal. Pero sencillamente el verdadero sentido de su eficacia tiene que ver con su palpable corrección como evocadora de, o análoga a, las fuerzas productoras de lluvia. Este tipo de «magia simpática» sólo puede ser practicada por criaturas que ya se encuentran en la dimensión lingüística.

Volvamos nuevamente a la dimensión expresiva del habla humana. Mientras conversamos, incluso cuando lo hacemos sobre los temas más rigurosamente objetivos, establecemos nuestra actitud y nuestra posición respecto al interlocutor y lo hacemos mediante el modo en que nos colocamos y hablamos. Fijamos una actitud «objetiva», por ejemplo, examinando friamente los objetos de análisis, y esto aflora en nuestra manera de hablar y en las palabras que usamos, mientras, al mismo tiempo, mantenemos al interlocutor a una distancia con nuestro aire reservado; o incluso más, quizás le invitamos amablemente a la hermandad de los iniciados, distinta del mundo no científico circundante. Ambos establecemos y divulgamos estas actitudes mediante nuestro comportamiento expresivo, cosa que significa que otros tipos de auténtica corrección lingüística están en juego. Porque tenemos que distinguir el modo en que mi aire reservado y mi elección de palabras neutrales expresa mi distancia para contigo del modo en que mis tics faciales o mis estremecimientos pueden mostrar mi agitación. Lo primero es genuinamente expresión, y es una condición para ella; incluso a un nivel enteramente inarticulado, tales conductas llevan en sí mismas el significado de reserva para mí; mientras que nada semejante necesita sostenerse para lo segundo. En otras palabras, por muy «inconsciente» que yo pueda ser sobre lo que es-

11. Véase Vicki Hearne, *Adam's Task* (Londres, 1987).

toy haciendo, debo ser sensible a la corrección de este aire como expresión de distancia –mi postura debe reflejar esta sensibilidad– si queremos hablar de expresión. Pero esta dimensión expresiva, inseparable de cualquier conversación humana, parece totalmente ausente de la comunicación por señales de los chimpancés.

Podemos aún sacar a relucir de otro modo la principal diferencia: para cualquier usuario de un lenguaje, incluso cuando utiliza las palabras sólo para señalar, puede surgir una pregunta en torno a la descripción intencional de la cosa señalada. Te advierto a tiempo de un peligro mortal al gritar «¡Que viene el toro!» o quizás, en otra ocasión, solamente con «¡Tigre!». Hay una respuesta a la pregunta sobre qué es lo que la primera locución ordena hacer, o lo que la segunda exclamación de una sola palabra describe. Por esta razón Quine puede plantear el tema tal como lo hace acerca del sentido de la expresión de mi informante «Gavagai».¹² Pero no tiene sentido la pregunta acerca de si para la rata, el triángulo rojo significa «pasa por aquí» o «queso» o «pasa por aquí para el queso» o «adelante» o lo que sea; al igual que podemos preguntarnos si el aviso de peligro del pájaro significa «peligro» más que «salir pitando». Si queremos hablar de «significado» aquí, nos veremos tentados a describir el significado en términos de respuesta estimulada, tal como hace Mead.¹³ Pero tal asimilación ignora totalmente la cuestión de la dimensión lingüística (y parcialmente causa problemas para Mead, pero esto nos llevaría demasiado lejos).

A raíz de ello podemos hablar de los usuarios del lenguaje humano como poseedores de una gama de fuerzas ilocucionarias en su repertorio. Porque esto requiere que distingamos entre el significado lingüístico y la acción emprendida y, a su vez, distinguirlos del resultado logrado (el «efecto perlocucionario», en la terminología de Austin),¹⁴ distinciones que no tienen donde agarrarse en el grito de peligro del pájaro.

He realizado este *excursus* de mi estudio de Herder para explicar las bases de su objeción a Condillac. La conexión es la siguiente: Herder ve que es esencial que los niños lleguen a funcionar en

12. Véase W.V. Quine, *Word and Object* (Nueva York, 1960), capítulo 2 [trad. cast.: *Palabra y objeto*, Cerdanyola, Labor, 1968].

13. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago, 1934), págs. 46-47.

14. J.L. Austin, *How To Do Things with Words* (Cambridge, Massachusetts, 1962, 1975); véase también J.R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, Inglaterra, 1969) [trad. cast.: *Actos de habla*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994].

la dimensión lingüística si tienen que aprender a tomar sus gritos como palabras. Esto es, por supuesto, mi manera de expresarlo y con ello estoy intentando glosar la noción *Besonnenheit* (reflexión) de Herder. La reflexión es lo que nos capacita para ser usuarios del lenguaje: «Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit zum ersten Mal frei wirkend, hat Sprache erfunden».¹⁵

Herder, luego, comenta esta noción de reflexión en su propio relato sobre la invención de la primera palabra. Y lo hace de un modo que yo he imitado, contrastando la respuesta lingüística del usuario a un objetivo con la respuesta de las criaturas prelingüísticas. Una cosa concreta, digamos una oveja, figura en el mundo de los otros animales de maneras diferentes y características: como presa para «el hambriento lobo que sigue su pista» o para «el león sediento de sangre»; como compañera sexual para «el carnero en celo». Para otros animales que no tienen necesidad de la oveja, ésta pasa apenas advertida. Para todas estas criaturas, la oveja puede figurar sólo como relevante para algún propósito (no lingüístico).

La reflexión en Herder consiste en la capacidad de centrarnos en la oveja de un modo que jamás sea tributario de ninguno de tales propósitos. Tal es su caracterización negativa. ¿Y la positiva? ¿Cómo figura la oveja como objeto de la postura reflexiva? Se le reconoce como un ser de un tipo determinado a través de una marca distintiva (*Merkmal*). Esta marca, en el relato de Herder, es su balido. En efecto, Herder piensa que una imitación onomatopéyica del balido podría haber sido la primera palabra para designar a la oveja. En otras palabras, desde la postura reflexiva la oveja es reconocida por primera vez *como* una oveja; es reconocida, por primera vez, como un objeto correctamente clasificado como «la que bala». Surge aquí una cuestión de corrección no reductible a un logro en alguna tarea vital, que, para Herder, es inseparable del lenguaje: La define como la capacidad de centrarse en objetos al reconocerlos. Esta capacidad crea, por así decirlo, un nuevo espacio a nuestro alrededor. En lugar de vernos superados por el océano de sensaciones que nos asalta, somos capaces de distinguir una señal y retenerla con una clara y tranquila atención. Este nuevo espacio de atención, de distancia del inmediato e instintivo significado de las cosas, es lo que Herder desea denominar reflexión.¹⁶

Esto es lo que echa en falta en el informe de Condillac. Condi-

15. Herder, *Ursprung*, pág. 23.

16. *Ibid.*, págs. 24-25.

llac tiene una idea más sofisticada que Locke del paso de las señales animales a las humanas. Los animales responden a señales naturales y accidentales (el humo es una señal accidental de fuego, las nubes anuncian lluvia). Los humanos también tienen señales establecidas. La diferencia radica en el hecho de que mediante éstas los humanos pueden controlar el flujo de su propia imaginación, mientras que los animales siguen pasivamente las conexiones que la cadena de acontecimientos¹⁷ provoca en ellos. Hay, obviamente, un vínculo entre la descripción de Herder sobre nuestra interrupción del «océano de sensaciones» y la idea de Condillac de tomar el control. Pero lo que falta en el pensador francés es algún sentido de que el vínculo entre señal y objeto pueda ser fundamentalmente diferente cuando se cruza la divisoria. Éste todavía es concebido de un modo cosificado, típico de los seguidores de Locke, como una conexión con carácter de objeto. La única pregunta pertinente es si la citada conexión nos conduce o si somos nosotros quienes la conducimos. Condillac pertenece al modo de pensamiento que concibe el lenguaje como instrumento, como conjunto de conexiones que podemos usar para construir o controlar las cosas. Lo importante del lenguaje es darnos «empire sur notre imagination» [control sobre nuestra imaginación].¹⁸ Se le escapa la cuestión, enteramente diferente, de la corrección.

Plantear esta cuestión significa hacer virar nuestra perspectiva del lenguaje hacia un nuevo ángulo. Pero es fácil equivocarse. Condillac no fue consciente de haber olvidado algo y no hubiera sabido «de dónde venía» Herder, del mismo modo que sus herederos actuales, los defensores del lenguaje de los chimpancés, de las computadoras parlantes y de las teorías del significado según condiciones de verdad, consideran las objeciones análogas gratuitas e incomprensibles. Por este motivo Herder está situado en una divisoria tan importante en nuestra comprensión del lenguaje.

Para comprenderlo mejor, examinemos más a fondo lo que, desde el punto de vista de Herder, Locke y Condillac olvidaron. Sus visiones cosificadas de la señal no provenían de haber tomado, sobre el lenguaje, el punto de vista del observador externo tal

17. Condillac, *Essai*, 1.1.4, § 45 [trad. cast.: *Ensayo sobre los conocimientos humanos*, Barcelona, Orbis, 1992].

18. John Locke es la fuente más importante de este lenguaje cosificador. Al hablar de la mente, recurre con frecuencia a imágenes de construcción a partir de materiales. Véase *An Essay concerning Human Understanding*, 2.2.2 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985].

como hacen actualmente aquellos a los que me he referido como sus herederos. Al contrario, querían explicarlo desde el interior, en términos de la propia experiencia del agente. No estaban ensayando una teoría conductista, en la que la corrección lingüística no juega papel alguno, sino que tomaban este tipo de corrección como presente y no problemática. Las personas introducían las señales para «representar» o «indicar» objetos (o ideas de objetos), y, una vez instituidos, sencillamente podían ser aplicados correcta o incorrectamente. Desde la perspectiva herderiana, su error radicaba en que nunca atendieron a esta característica constitutiva.

Cometer este fallo es fácil, se diría que casi natural, porque cuando hablamos, y especialmente cuando acuñamos nuevas palabras, todo esto se encuentra en el trasfondo. El trasfondo es lo que damos por sentado cuando acuñamos expresiones, que las palabras pueden representar cosas para nosotros es la irreductible corrección lingüística. El fallo es tan natural que, como dijo Wittgenstein, se remonta a san Agustín.

Lo que ahí se perdería de vista es el trasfondo de nuestra acción, algo en lo que habitualmente nos apoyamos sin darnos cuenta. Más concretamente, lo que el trasfondo proporciona es tratado como si estuviese incorporado en cada señal concreta, como si pudiéramos empezar a acuñar nuestra primera palabra y tener ya esta comprensión de la corrección lingüística a ella incorporada. El hecho de incorporar la comprensión del trasfondo a la corrección lingüística en la señal individual tiene el efecto de ocultarla eficazmente. Es fácil pasar por alto el trasfondo; una vez incorporado a señales concretas, obstruimos la vía para reconocerlo enteramente.

Éste es un defecto común a toda teoría nominativa del significado. Pero la cosificación operada por la epistemología moderna, desde Descartes y Locke, esto es, el impulso hacia la objetivización de nuestros pensamientos y contenidos mentales, empeoró más las cosas. Al mobiliario de la mente se le concedió una existencia co-seiforme, algo que los objetos pueden tener con independencia de cualquier trasfondo. La oclusión del trasfondo allanó el camino para su total elisión en las teorías conductistas modernas que tratan de explicar el pensamiento y el lenguaje estrictamente desde el punto de vista del observador externo. Las asociaciones de ideas cosificadas fueron fácilmente traspuestas a las conexiones estímulo-respuesta del conductismo clásico. Hay una línea obvia de filiación que va desde Locke, pasando por Helvétius, hasta Watson y Skinner.

En este contexto, podemos ver que cualquier esfuerzo por recuperar el trasfondo tuvo que ir a contracorriente de un importante componente de la cultura moderna: la epistemología, tan rápidamente asociada a la revolución científica. De hecho, algunos de los que ahora reconocemos como los desarrollos más importantes en la filosofía de los dos últimos siglos han tendido hacia esta recuperación, culminando de diferentes maneras en la obra de Heidegger y Wittgenstein, para mencionar sólo las variantes más famosas. Cuando definí a Herder como figura bisagra, quería decir que ocupó un lugar importante en el origen de este contraataque, lo cual no es lo mismo que afirmar que Herder dió todos los pasos para esta recuperación. Al contrario, a menudo no acertó a sacar las conclusiones implícitas en la nueva perspectiva que había adoptado, pero desempeñó un papel crucial al abrir esta perspectiva.

En este contraataque se han dado dos direcciones comunes y relacionadas de discusión que pueden ser ilustradas con las concepciones herderianas del lenguaje. La primera, consiste en la articulación de una parte del trasfondo, de tal manera que, en nuestro pensamiento, o percepción, o experiencia, o comprensión del lenguaje, nuestra dependencia de él se torna clara e innegable. Así formulado, el trasfondo aparece entonces como incompatible con algunas características centrales de la doctrina heredada en la tradición epistemológica. Podemos encontrar este tipo de argumento en Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty. Pero el pionero, cuyos pasos han seguido todos, es Kant.

Los argumentos de la deducción trascendental pueden ser entendidos de diversas formas y una de ellas es considerarlos como una invalidación del atomismo introducido por la cercanía de los empiristas. A partir de Hume, se sostiene que el conocimiento original de la realidad llega en partículas, impresiones individuales y, en un momento posterior, los trozos se conectan entre sí, como en las creencias de causa y efecto. Podemos tener tales creencias, pero, podemos, en un análisis, separar el nivel básico de cualesquiera conclusiones apresuradas. Este análisis revela, por ejemplo, que nada en el campo fenoménico corresponde a la conexión que suponemos entre causa y efecto.

Kant supera el empirismo al mostrar que cada impresión individual es tomada como un trozo de información potencial; ésta es la comprensión del trasfondo que subyace a todas nuestras discriminaciones perceptivas. Los mismos empiristas reconocen una diferencia entre sensación y reflexión: la sensación tiene que ser de

algo. Posteriormente será denominada intencionalidad, pero Kant habla de la necesaria relación con un objeto de conocimiento: «Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe» (A104).¹⁹

A continuación Kant sostiene que esta relación entre conocimiento y objeto sería imposible si realmente tuviéramos que considerar la impresión como completamente aislada y sin vínculo alguno con las demás. Verla en relación con algo es situarla en algún lugar, darle una posición en un mundo que nos tiene que resultar familiar en algunos aspectos. Conseguir romper todo vínculo entre las impresiones individuales sería caer en la incoherencia, perder el sentido de todo: «Diese [Wahrnehmungen] würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d.i. weniger als ein Traum sein» [En este último caso, tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño] (A112).

Por tanto Kant, al expresar la comprensión del trasfondo del «acerca-de», elimina el atomismo empirista de la experiencia. A mi entender, Herder hace algo semejante: al expresar la comprensión del trasfondo de la dimensión lingüística, socava y transforma la teoría nominativa del lenguaje dominante en su tiempo. Y para profundizar más en la analogía, una de las características eliminadas es precisamente su atomismo, la concepción de que el lenguaje es una colección de palabras introducidas independientemente.

La segunda dirección principal de discusión en el contraataque al cartesianismo-empirismo ha sido el intento de situar nuestro pensamiento en el contexto de nuestra forma de vida. Las primeras epistemologías modernas ofrecieron una notoria imagen de pensamiento descontextualizado. No se trató de un accidente: el giro fundacionalista, el intento de poner al descubierto una estructura clara de inferencia sobre la base de fragmentos de evidencia ya interpretados, llevó a una desconexión con respecto al pensamiento encarnado y a los supuestos ocultos en las costum-

19. La alusión, en la ya forma canónica, corresponde a la página 104 de la primera edición *Kritik der reinen Vernunft*, ed. a cargo de la Academia de Prusia, en *Kants Werke*, vol. 4 (Berlín, 1968) [trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Orbis, 1984].

bres cotidianas.²⁰ El movimiento hacia una comprensión más situada del pensamiento es suficientemente evidente en la obra de Wittgenstein y Heidegger –pero Herder fue uno de sus pioneros, ya que constantemente subraya que hay que entender la razón humana y el lenguaje como una parte integrante de nuestra forma de vida–. Éstos, la razón y el lenguaje, no pueden ser entendidos como si formaran parte de una facultad independiente que simplemente se añadiera a nuestra naturaleza animal, «como el cuarto peldaño de una escalera que está encima de los tres inferiores». Pensamos de acuerdo con el tipo de animal que somos, y nuestras funciones animales (deseo, temor, etc.) son las de los seres racionales: «überall... wirkt die ganze unabgeteilte Seele» [en todas partes actúa el alma entera indivisa].²¹

Estas dos direcciones, que recuperan el trasfondo y sitúan nuestro pensamiento, están obviamente entrelazadas. De hecho, la firme creencia en el pensamiento situado es lo que lleva a Herder a su articulación de la dimensión lingüística. Precisamente porque no puede considerar lenguaje/razón como un mero añadido a nuestra naturaleza animal, se ve abocado a preguntarse qué clase de transformación de nuestra vida psíquica acompaña al nacimiento del lenguaje. A esta pregunta le corresponde la «reflexión» como respuesta. Considerar nuestro pensamiento situado nos hace entenderlo como un modo entre otras posibles formas de vida psíquica, lo cual nos hace conscientes de su trasfondo característico.

Al embarcarse en estas dos direcciones relacionadas de discusión, Herder provoca un giro en nuestra concepción del lenguaje. El hecho de que él mismo, en muchas ocasiones, no consiguiera liberar su pensamiento de las viejas formas y extraer las auténticas conclusiones, no debería ocultarnos cuántos de nuestros modos contemporáneos de pensamiento están implícitos en los pasos por él recorridos.

1. La primera intuición importante de Herder fue ver que la expresión constituye la dimensión lingüística. Esto partió de su con-

20. Para la sospecha de hábito no reflexivo, véase Locke, *Essay*, 1.2.22-26 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985]. Para una discusión más extensa de esta relación entre desvinculación y epistemología moderna, véanse capítulos 1 y 4.

21. Herder, *Ursprung*, pág. 21.

cepción del pensamiento lingüístico como situado. La reflexión aparece en una forma animal que ya está en relación con el mundo que le circunda. El lenguaje surge como una nueva postura reflexiva hacia las cosas; aparece entre nuestras primeras actitudes hacia los objetos de deseo o temor, hacia cosas que se presentan como obstáculos, como apoyos, etc. Nuestras posturas son literalmente actitudes corporales o acciones sobre o hacia objetos. En sus orígenes, la nueva postura no puede estar enteramente desconectada de la actitud corporal o de la acción. Pero no puede ser una acción como las otras, ya que éstas son definibles fuera de la dimensión lingüística; tiene que ser vista más como una acción expresiva, una acción que actualiza esta postura de reflexión y, al mismo tiempo, la presenta a otros en el espacio público. Produce la postura a través de la que nos relacionamos con las cosas en la dimensión lingüística.

La acción que expresa y actualiza esta nueva postura es el habla. El habla es la expresión del pensamiento. Pero no es simplemente un ropaje exterior de lo que podría existir independientemente; es constitutivo del pensamiento (lingüístico) reflexivo, del pensamiento que tiene que ver con sus objetos en la dimensión lingüística. Originalmente el habla está cerca e interrelacionada con el gesto.²² Posteriormente podemos desvincular parte de nuestro pensamiento de su expresión pública e incluso del lenguaje natural. Pero nuestra capacidad para funcionar en la dimensión lingüística está atada, en sus usos cotidianos, así como en sus orígenes, al habla expresiva, como la gama de acciones en las que no sólo es comunicada sino realizada.

Esta doctrina ha sido obviamente atacada, en primer lugar, por los que han permanecido ligados al «intelectualismo» de la antigua epistemología desvinculada, pero también, cosa sorprendente, por algunos pensadores que explícitamente han trabajado en temas posherderianos, como por ejemplo Derrida.²³ Sin embargo, ha

22. Véase también Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* [trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985] (París, 1945), parte 1, capítulo 6.

23. Véase, por ejemplo, Jacques Derrida, *De la grammatologie* (París, 1967) [trad. cast.: *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1984]. El intento casi obsesivo de Derrida por negar un estatuto especial, sea el que sea, a la capacidad de habla en el lenguaje humano plantea la cuestión de si no tendrá más en común con la tradición cartesiana de lo que quiere admitir. «L'écriture» y «la différence», mientras están enclavadas en la cultura (o sean unos de sus componentes), son funciones incorpóreas. Véase *L'Écriture et la différence* (París, 1967) [trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

sido central para quienes han intentado dar una imagen del actuar humano como encarnado.²⁴ Pero, ¿podemos atribuir esto a Herder? Alguien podría discutirlo, puesto que el propio Herder no parece estar de acuerdo con el episodio sobre el nacimiento del lenguaje antes citado. En lugar de enfatizar el papel crucial de la expresión pública, habla del reconocimiento del animal a través de una marca distintiva como el descubrimiento de una «Wort der Seele»²⁵ [«palabra del alma»]. La nueva marca es en efecto un sonido, el balido, pero puede convertirse en el nombre de la oveja, «aunque la lengua (humana) puede que nunca hubiera intentado balbucearla».

Con todo, considero que el origen de esta idea se halla en Herder, no sólo porque obviamente proviene de su interés por situar el pensamiento dentro de una forma de vida, sino porque él mismo enfatiza en otra parte (incluso en otra parte en esta misma obra) la importancia del habla y de la expresión oral para la forma de vida humana.²⁶

2. Una de las consecuencias más importantes y universalmente reconocidas del descubrimiento herderiano es un cierto holismo del significado. Una palabra sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término, están incrustadas en un modo de vida. En nuestros días, la formulación de Wittgenstein es la más famosa articulación de una tesis de este tipo.

Esta intuición emerge del reconocimiento de la dimensión lingüística tal como fue formulada por Herder. Una vez articulada esta porción de nuestro trasfondo de comprensión, cualquier atomismo del significado se torna tan insostenible como el atomismo análogo de la percepción después de Kant. La conexión puede plantearse de la siguiente manera.

Poseer una palabra del lenguaje humano es tener algún sentimiento de que es la palabra correcta, ser sensible, como dije ante-

24. Véase, por ejemplo, Merleau-Ponty, *Phénoménologie*.

25. Herder, *Ursprung*, págs. 24-25.

26. Véase, por ejemplo, Herder en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, libro 9, capítulo 2: «Wie sonderbar, dass ein bewegter Lufthauch das einzige, wenigstens das beste Mittel unsrer Gedanken und Empfindungen sein sollte! Ohne sein unbegreifliches Band mit allem ihm so ungleichen Handlungen unsrer Seele wären diese Handlungen ungeschehen». Y un poco más adelante: «Ein Volk hat keine Idee, zu der es kein Wort hat: die lebhafteste Anschauung bleibt dunkles Gefühl, bis die Seele ein Merkmal findet und es durchs Wort dem Gedächtnis, der Rückerinnerung, dem Verstande, ja endlich dem Verstande der Menschen, der Tradition einverleibt; eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utoisches Land».

riormente, a la cuestión de su irreductible corrección. A diferencia de la rata, que aprende a pasar a través de la puerta con el triángulo rojo, yo puedo usar la palabra «triángulo». Esto significa que puedo no sólo ser sensible a la forma correspondiente sino que puedo reconocerla como un triángulo. Pero ser capaz de reconocer algo como un triángulo es ser capaz de reconocer otras cosas como no triángulos. Para que la descripción «triángulo» tenga algún sentido para mí, debe haber algo con que contrastarla: debo tener alguna noción sobre otros tipos de figuras. «Triángulo» tiene que contrastarse en mi léxico con otros términos referidos a figuras. Pero, además, reconocer algo como un triángulo es centrarse en una determinada dimensión de propiedades; es identificar la cosa por su forma, y no por su tamaño, color, composición, olor, propiedades estéticas. De nuevo, aquí se necesita algún tipo de contraste.

De modo que, como mínimo, debemos ser capaces de *expresar* algunos de estos contrastes y conexiones. Alguien puede no reconocer «triángulo» como la palabra correcta y no tener absolutamente ninguna idea de qué es lo que hace que esta palabra sea correcta, ni tan siquiera comprender que algo es un triángulo en virtud de su forma, no de su tamaño ni de su color. Y podemos no tener ni idea de ello, si no podemos decir nada, aunque investiguemos o recibamos alguna inspiración. Hay casos, por supuesto, en los que no podemos expresar las peculiares características propias de algo que reconocemos, por ejemplo una determinada reacción emocional o un matiz inusual. Pero podemos decir que es una sensación o un color y enunciar su inefabilidad. La zona donde se revelan nuestras descripciones está situada en un contexto de palabras. Si no pudiéramos decir nada de ello, ni siquiera que era una sensación o que era indescriptible, no se nos podría atribuir conciencia lingüística alguna; y si pronunciáramos algún sonido, no podría describirse como una palabra. Estaríamos totalmente fuera de la dimensión lingüística.

En otras palabras, un ser que emitiera un sonido cuando se le enfrentara con un objeto dado pero fuera incapaz de decir por qué —que no mostrara ningún signo de tener conciencia de que ésta es la palabra (irreductiblemente) correcta, además de emitir el sonido— tendría que ser considerado como alguien que simplemente responde a señales, como los animales antes descritos. Como un loro que ha aprendido a responder apropiadamente, pero que no reconoce la corrección de la palabra.

De todo ello se desprende que una palabra descriptiva, como

«triángulo», no podría figurar sola en nuestro léxico. Tiene que estar rodeada por una madeja de términos, algunos que contrastan con ella y otros que la sitúan, la colocan en su dimensión propia, por no hablar de la amplia matriz del lenguaje en la que las diversas actividades están situadas, donde nuestra conversación sobre triángulos es pertinente (medición, geometría, diseño), y en la que la propia descripción figura como un tipo de discurso entre otros.

A esto equivale el holismo del significado: las palabras individuales pueden ser palabras dentro del contexto de un lenguaje articulado. El lenguaje no es algo que se pueda construir palabra a palabra. La madurez en capacidad lingüística no se adquiere así, y no pudo ser así, porque cada palabra –como gesto expresivo que nos sitúa en la dimensión lingüística– presupone todo el lenguaje para darle plena fuerza como palabra. Cuando las criaturas empiezan a decir su «primera palabra», ciertamente se hallan en el camino hacia el habla humana, pero esta primera palabra es muy distinta de una sola palabra en el habla madura. Los juegos del crío con esta palabra expresan y realizan una actitud respecto al objeto bastante diferente de la del término descriptivo del adulto. No se trata de un componente básico a partir del cual el lenguaje adulto se construye gradualmente.

Éste fue precisamente el error de la visión nominativa tradicional. Para Condillac, un léxico de una sola palabra era perfectamente concebible. Sus criaturas adquieren primero una palabra y luego otras, construyen el lenguaje, término a término. Condillac ignora la comprensión del trasfondo necesaria para el lenguaje y la construye inadvertidamente en las palabras individuales. Pero la formulación herderiana de la verdadera naturaleza de la comprensión lingüística muestra que esto es imposible. Herder dice acertadamente, en el fragmento antes citado, que Condillac presupone «das ganze Ding Sprache» [todas las cosas son lenguaje].

Esta expresión parece captar la naturaleza holística del fenómeno. Y sin embargo, aquí Herder nos decepciona de nuevo en las conclusiones que, de hecho, extrae en su fragmento sobre el nacimiento del lenguaje. Al fin y al cabo, el mero relato habla del nacimiento de una sola palabra. Y al final del relato, desafortunadamente añade una pregunta retórica: «Was ist die ganze menschliche Sprache als eine Sammlung solcher palabras?» [¿Qué es el lenguaje entero más que una colección de tales palabras?]. Y sin embargo, me gustaría reconocerle, de nuevo, el habernos situado sobre la pista del holismo –no sólo porque está claramente implícito en lo que Herder formuló, sino también porque ya lo convirtió en parte del argumento mediador.

Herder considera que el hecho de reconocer algo como algo, que nos permite acuñar un término descriptivo para este algo, exige que escojamos una marca distintiva. La palabra para X es la correcta en virtud de algo. Sin una razón de lo que la convierte en la palabra correcta, no se puede entender una palabra como correcta: «Deutlich unmittelbar, ohne Merkmal, so kann kein sinliches Geschöpf ausser sich empfinden, da es immer andere Gefühle unterdrücken, gleichsam vernichten und immer den Unterschied von zweien durch ein drittes erkennen muss»²⁷ [Ninguna criatura sensible puede sentir fuera de sí con inmediata claridad sin característica, pues siempre hay otros sentimientos que oprimen, que destruyen, por así decirlo; el alma está permanentemente obligada a conocer la diferencia entre dos cosas por medio de una tercera].

Por tanto, la formulación herderiana de la dimensión lingüística, entendida correctamente y tal como empezó a elaborarla, muestra que, en principio, el clásico relato nominativo de la adquisición del lenguaje es imposible. Este relato supone una profunda confusión entre la mera señal y la palabra. Porque *pueden* existir repertorios de una sola señal; es posible entrenar a un perro para que responda a una sola orden, luego añadir otra, y más tarde otra. En la primera fase, todo lo que no es la señal única no es ninguna señal. Sin embargo, no puede existir un léxico de una palabra porque acertar en una señal es puramente responder apropiadamente. Acertar en una palabra exige más, un tipo de reconocimiento: nos hallamos en la dimensión lingüística.

El holismo del significado fue una de las ideas más importantes surgidas de la nueva perspectiva herderiana, recogida en la imagen del lenguaje como una red por Humboldt. El holismo adquirió su forma más influyente a principios de este siglo en el famoso principio de Saussure: «dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs» [en el lenguaje un término adquiere su significado sólo en el campo de sus contrastes].²⁸ En esta forma, el principio ha logrado virtualmente aceptación universal. Es un axioma de la lingüística.

Pero quizás su aplicación más poderosa en filosofía se encuentra en la última obra de Wittgenstein, cuya contundente refutación de la teoría nominativa del significado de san Agustín recurre constantemente a la comprensión preintencional necesaria para

27. Herder, *Ursprung*, pág. 25.

28. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916) (París, 1978), pág. 166, [trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1993].

poder hablar y comprender. Allí donde la teoría tradicional ve una palabra adquiriendo significado al ser usada para nombrar algún objeto o idea, y luego su significado es comunicado a través de una definición ostensiva, Wittgenstein destaca el sustrato que estos simples actos de nombrar y señalar suponen.²⁹ Nuestras palabras tienen significado sólo dentro de los «juegos de lenguaje» que jugamos con ellas, y éstos a su vez encuentran su contexto en una forma de vida.

3. Estas dos intuiciones combinadas –el papel constitutivo de la expresión y el holismo del significado– conducen a una sucesión de transformaciones posteriores en nuestra comprensión del lenguaje. Mencionaré cuatro de ellas.

A. En la visión clásica, el lenguaje es una colección de palabras separables, instrumentos de pensamiento que se encuentran, por así decirlo, claramente a mano y que pueden ser usados para ordenar ideas. Tal fue la principal función del lenguaje para Hobbes, Locke y Condillac. En el mejor de los casos, deberíamos aspirar a controlar y vigilar completamente su uso, cuidando nuestras definiciones sin perderlas de vista en discursos informales, a través de los que nos encontramos «enmarañados entre palabras, como un pájaro entre ramitas de tilo».³⁰

Pero desde la nueva perspectiva, el lenguaje es más bien algo semejante a una red que, para complicar la imagen, está presente como un todo en cada una de sus partes. Hablar es tocar una parte de la red, y esto hace que el todo resuene. En la medida en que las palabras que usamos sólo tienen sentido a través de su situación en la red, en principio nunca podemos tener un claro control de las implicaciones de lo que decimos. Nuestro lenguaje siempre es superior a lo que podemos abarcar; hasta cierto punto es inagotable. La aspiración, tan querida a Hobbes y Locke, de no ser en modo alguno prisioneros del lenguaje es irrealizable. Todo ello parece seguirse del holismo.

Esta diferencia hay que verla en el contexto de la expresión. El lenguaje no puede ser considerado como un conjunto de instrumentos, disponibles, de palabras, a las que los significados han sido agregados. La característica decisiva del lenguaje es que ahora es una forma de actividad en que, por medio de la expresión, se

29. Véase, por ejemplo, Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 257 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

30. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oakeshott (comp.), capítulo 4, pág. 21, [trad. cast.: *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1994].

realiza la reflexión. El lenguaje, tal como Humboldt lo entiende, tiene que ser visto como una actividad de habla, no como un obra ya hecha; como *energeia*, no como *ergon*.³¹

El lenguaje como producto acabado, como un conjunto de herramientas fraguado para un uso futuro, en realidad es un precipitado de la actividad en curso. Se crea al hablar y, de hecho, es continuamente recreado, ampliado, modificado y reformado. Esta noción humboldtiana es la base para otra famosa contribución, la distinción entre *langue* y *parole* de Saussure.

Si combinamos estas dos ideas, llegaremos a ver el lenguaje como un modelo de la actividad con la que expresamos/realizamos un cierto modo de estar en el mundo, que define la dimensión lingüística; pero el modelo sólo puede ser desplegado contra un trasfondo que jamás podemos dominar completamente. Pero también un trasfondo que nunca nos domina completamente, ya que estamos constantemente reformándolo. Reformarlo sin dominarlo o ser capaces de controlarlo, significa que nunca sabemos totalmente qué es lo que hacemos en él. En relación con el lenguaje, somos creadores y creados.

B. La imagen clásica del lenguaje como un conjunto de términos nominativos también puede ser alterada desde otra dirección. Las primeras teorías modernas del lenguaje se centraron en su función de registro y comunicación del pensamiento. El énfasis se puso en la dimensión descriptiva. Posteriormente, en el siglo XVIII, el interés giró también hacia los usos expresivos del lenguaje, si bien concebidos desde el mismo modelo. Ciertos sentimientos se conectan con determinados gritos y gestos (o quizás están conectados a otros, en dos sentidos: el grito puede, a la vez, comunicarte información sobre lo que siento y evocar el mismo sentimiento en tí. Quedó establecida la base para la posterior distinción entre significados «descriptivos» y «emotivos», ambos concebidos a la manera de contenidos independientes de pensamiento o de emoción asociados a una señal.³²

31. Wilhelm von Humboldt, *On Language*, traducción de Peter Heath (Cambridge, Inglaterra, 1988), pág. 49 [trad. cast.: *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Edicions 62 Península, 1991].

32. Estos términos los hicieron famosos C.K. Ogden e I.A. Richards en su *The Meaning of Meaning* (Nueva York, 1923). Éste es un magnífico ejemplo de la permanencia, bien adentrado el siglo XX, de la antigua teoría nominativa, en toda su crudeza e ingenuidad y totalmente inconsciente de las ideas derivadas de las escuelas de Herder.

El descubrimiento de Herder añade una nueva dimensión. Si el lenguaje sirve para expresar un nuevo tipo de conciencia, puede no sólo hacer posible un nuevo conocimiento de las cosas, una habilidad para describirlas, sino también dar paso a nuevas maneras de reaccionar ante las cosas, nuevos modos de sentir. Si al expresar nuestros pensamientos sobre las cosas podemos llegar a nuevos pensamientos, entonces al expresar nuestros sentimientos podemos llegar a sentimientos transformados.

Esto trastorna completamente la concepción del siglo XVIII de la función expresiva del lenguaje. Condillac y otros conjeturaron que en el origen del lenguaje estaba el grito expresivo, la expresión de ira o temor, el cual posteriormente adquiriría significado nominativo y podía servir como palabra. Pero la suposición subyacente era que la expresión lo era de sentimientos ya existentes, que no quedaban alterados al ser expresados.

La idea revolucionaria, implícita en Herder, es la de que el desarrollo de nuevos modos de expresión nos capacita para tener nuevos sentimientos, más potentes o más refinados, y desde luego más autoconocimiento. Al ser capaces de expresar nuestros sentimientos, les damos una dimensión reflexiva que los transforma. El animal con lenguaje puede sentir no sólo ira sino también indignación, no sólo amor sino admiración.

Desde este punto de vista, el lenguaje no puede reducirse a la actividad de hablar sobre cosas. Experimentamos nuestras emociones humanas esenciales primariamente al expresarlas y no al describirlas. El lenguaje sirve también para expresar/realizar maneras de sentir sin identificarlas con descripciones. A menudo expresamos nuestros sentimientos al hablar de otras cosas: damos salida a la indignación al condenar acciones injustas, y nos hacemos eco de nuestra admiración al alabar los rasgos destacables de alguien. Y mucho de lo que sentimos no se transmite mediante palabras sino mediante la manera en que estamos y nos movemos, en nuestra cercanía o distancia de los demás, y cosas por el estilo.

C. Desde esta perspectiva, no podemos marcar una frontera alrededor del lenguaje de la prosa, en sentido estricto, y separarlo de otras creaciones humanas simbólico-expresivas: poesía, música, arte, danza. Si consideramos el lenguaje como útil esencialmente para decir algo acerca de algo, entonces la prosa es, en efecto, la categoría que le es propia. Pero, a la luz de la naturaleza constitutiva del habla, hablar *acerca de* es sólo uno de los campos que la constituye. La emoción humana es uno de ellos y, en este campo, algunos usos de la prosa son análogos a algunos de la poesía, la

música y el arte. La idea de que podemos conocer a fondo el fenómeno dibujando una frontera alrededor de la prosa descriptiva va mostrándose menos probable y la suposición de que cualquier teoría adecuada del lenguaje debe ser capaz de dar alguna cuenta de la completa gama de «formas simbólicas», por decirlo en términos de Ernst Cassirer, gana terreno.

D. El punto de vista posherderiano no sólo ha transformado y ampliado nuestra concepción de los usos del lenguaje, sino que también ha modificado nuestra concepción del sujeto del lenguaje. Si el lenguaje ha de ser visto principalmente como actividad, como lo que constantemente se crea y se recrea en el habla, entonces es relevante advertir que el *locus* primario del habla es la conversación. Hablamos juntos, los unos con los otros. El lenguaje se forma y crece principalmente no en el monólogo, sino en el diálogo o, mejor, en la existencia de la comunicación hablada.

De ahí que, en Herder, el *locus* primario del lenguaje lo aportara el *Volk* y Humboldt parte de la misma idea. El lenguaje se forma en el habla de modo que sólo puede crecer en una comunidad de hablantes. El lenguaje que hablo, la red que nunca puedo dominar y controlar enteramente, jamás puede ser sólo *mi* lenguaje; es siempre *nuestro* lenguaje.

Esto abre otro campo de funciones constitutivas del lenguaje. El habla sirve también para expresar las diferentes relaciones en las que estamos con respecto a los demás: íntima, formal, oficial, informal, bromista, seria. Al nombrarlas, damos forma a nuestras relaciones sociales, como maridos y esposas, padres e hijos, como ciudadanos iguales en una república, súbditos de un mismo monarca, o seguidores de un líder en una guerra. Desde este punto de vista, vemos que no es sólo la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes.

He enumerado las cuatro ideas que han tenido un mayor impacto en la concepción del lenguaje en nuestro siglo. No son indiscutidas, al contrario: no sólo son atacadas por quienes se oponen a la tendencia de alejamiento de las teorías nominativas, sino que también son fuente de división entre quienes las defienden. Aún no tenemos claro, ni por supuesto estamos de acuerdo, en qué hacer con ellas. A y D conjuntamente ayudaron a inspirar el tipo de teorías estructuralistas, entre las que la obra de Lévi-Strauss fue paradigmática, y, a través de ellas, emergió el postestructuralismo. Las confusiones, tanto las voluntarias como involuntarias, de este

último han oscurecido temporalmente algunas de las implicaciones de la intuición seminal de Herder. En especial, la trascendencia de D –la naturaleza dialógica del lenguaje– todavía es formulada de modos fundamentalmente diferentes: Habermas, y otros seguidores de G.H. Mead, de un modo; los pensadores inspirados por Heidegger de otro; quienes trabajan en la línea de Vygotsky o Bakhtin de un tercero y de un cuarto. La discusión seguirá en pleno vigor durante algún tiempo.

Herder fue el primero en formular las intuiciones que mostraron la importancia de estas discusiones multifacéticas. Para bien o para mal. Podemos lamentar este giro en nuestra concepción del lenguaje. Yo, de todas formas, le doy la bienvenida, pero puedo entender que otros sientan consternación, especialmente cuando contemplamos las insensateces que se han generado en el camino. Mi propósito aquí no ha sido justificar el cambio, sino mostrar el irreductible papel que Herder ha desempeñado en él.

CAPÍTULO 6

HEIDEGGER, EL LENGUAJE Y LA ECOLOGÍA

La filosofía de Heidegger es antisubjetivista e incluso como él afirma polémicamente «antihumanista». Ciertamente hay aspectos oscuros y preocupantes en su ataque al humanismo, pero una consecuencia que parece clara y quizás benigna es la que le alinea junto a la protesta ecologista en contra del irreflexivo crecimiento de la sociedad tecnológica. Ésta es una tendencia que podemos encontrar en la obra del último Heidegger, pero antes tenemos que habérnoslas con las ideas filosóficas que ésta contiene.

Existen diversos tipos de protesta en contra de la sociedad tecnológica, que difieren tanto en lo que condenan como en las bases de su condena. Con respecto a lo primero, algunos condenan a la tecnología como tal y otros deploran su mal uso. Y en relación al segundo, algunos apuntan las consecuencias desastrosas a largo plazo para los seres humanos de una tecnología desbocada y otros sostienen que tenemos razón al establecer límites a nuestro dominio de la naturaleza, los cuales van más allá de nuestra propia prosperidad. Puede considerarse que la naturaleza, el mundo, nos plantea exigencias, tal es la senda de lo que se ha denominado ecología profunda.

Hemos visto dos temas y dos grandes posiciones en cada uno de ellos. Una de las cosas interesantes acerca de Heidegger es que, en un examen cuidadoso, no parece encajar en ninguna de las posiciones establecidas ni en ninguno de los temas: la filosofía heideggeriana de la ecología es *sui generis*.

En la medida en que no puedo indagarlo todo, intentaré determinar la postura de Heidegger con respecto al segundo tema que, en este punto, está cerca de la ecología-profunda. De hecho, le podríamos atribuir simplemente la segunda respuesta, esto es, que algo que está más allá de los humanos nos requiere o nos llama. Pero esta fuente no puede ser identificada con la naturaleza o el universo. Definir cuál es la fuente nos llevará al corazón de una de las más enigmáticas características de su última filosofía. Desearía empezar por aproximarme a esta cuestión.

En mi opinión, con el fin de abordarla mejor, hay que pasar por

la filosofía heideggeriana del lenguaje, de modo que la mayor parte de este capítulo estará dedicado a ella. Sólo al final indicaré de qué forma nuestra condición de seres lingüísticos puede entenderse como lo que nos permite plantear preguntas ecológicamente relevantes. Solamente seré capaz de esbozar este último tema, pero confío que con ello una línea de pensamiento habrá empezado a perfilarse, a parecer convincente y potencialmente fructífera.

La doctrina del lenguaje del último Heidegger es tan antisubjetivista que llega a invertir la relación usual en la que el lenguaje es visto como una herramienta y se refiere a *el habla del lenguaje* más que a seres humanos que hablan.¹ En una primera lectura esta formulación difícilmente es transparente, pero creo que podemos entenderla si primero colocamos a Heidegger junto al trasfondo de una importante tradición de pensamiento sobre el lenguaje, que ha florecido en los dos últimos siglos y, luego, definimos su originalidad en relación con esta tradición.

Denomino a esta línea de pensamiento «expresivo-constitutiva». Emergió a finales del siglo XVIII, como reacción a la doctrina dominante sobre el lenguaje, desarrollada en los confines de la moderna epistemología, la filosofía articulada de diversas formas por Hobbes, Locke y Condillac. En esta concepción clásica, el lenguaje es concebido como un instrumento. La teoría constitutiva, en cambio, reacciona en contra de ésta y la concepción heideggeriana del habla del lenguaje puede considerarse como un desarrollo de esta temprana reacción.

La contienda entre estas dos concepciones quizás puede ser entendida de la siguiente forma. La concepción instrumental es una teoría «estructuradora»² y uso este término para describir los intentos de entender el lenguaje dentro del marco de una imagen de la vida humana, conducta, propósitos o funcionamiento mental, que son en sí mismos descritos y definidos sin referencia alguna al lenguaje. Se puede considerar, pues, que el lenguaje emerge dentro de este marco y cumple una cierta función en él y que el marco precede o como mínimo puede ser caracterizado con independencia del lenguaje. En cambio, una teoría «constitutiva» nos propor-

1. «Denn eigentlich spricht die Sprache» (Porque estrictamente, es el lenguaje el que habla). De «Dichterisch wohnet der Mensch», *Vorträge und Aufsätze*, vol.2 (Pfullingen, 1954), pág. 64; en el futuro abreviado VA.

2. «Estructuradora» no se usa aquí en su sentido de ordenación eficaz, que es el significado del término *Gestell* de Heidegger, aunque obviamente existe una afinidad entre ambos.

ciona una imagen del lenguaje como lo que hace posible nuevos propósitos, nuevos niveles de conducta, nuevos significados y, por consiguiente, no es explicable dentro de un marco de vida humana concebido sin lenguaje.

El caso clásico y la primera y más influyente forma de teoría estructuradora, fue el conjunto de las ideas desarrolladas desde Locke a través de Hobbes hasta Condillac.³ Dicho con brevedad, la teoría Hobbes-Locke-Condillac (HLC) trata de entender el lenguaje desde dentro de los confines de la epistemología representacional moderna, convertida en dominante por Descartes. En la mente hay las «ideas», que son *bits* de la representación putativa de la realidad, mayoritariamente «externa». El conocimiento consiste en tener representaciones que verdaderamente cuadren con la realidad y sólo podemos esperar lograrlo si unimos nuestras ideas de acuerdo a un procedimiento responsable; nuestras creencias acerca de las cosas son construidas, son el resultado de una síntesis. La cuestión es si la construcción será veraz y seria o indulgente, descuidada y engañosa.

El lenguaje juega un papel importante en esta construcción. Las palabras adquieren significado al corresponderse con las cosas representadas por medio de las ideas. La introducción de las palabras facilita grandemente la combinación de ideas en una imagen coherente. Para Hobbes y Locke, las palabras nos permiten captar cosas en clases y, por tanto, hacen posible la síntesis general, mientras que la intuición no lingüística quedaría confinada a la laboriosa asociación de particulares. Condillac considera que la introducción del lenguaje nos proporciona por primera vez control sobre todo el proceso de asociación; nos proporciona «*empire sur notre imagination*».⁴

La teoría constitutiva encuentra su más poderosa y temprana expresión en Herder, en una respuesta crítica a Condillac. En un famoso pasaje de *Ursprung der Sprache* (Ensayo sobre el origen del lenguaje). Herder repite la fábula de Condillac acerca de cómo el lenguaje habría surgido entre dos críos en un desierto.⁵ Pero en este

3. Para una discusión más extensa véase mi «Language and Human Nature», *Human Agency and Language* (Cambridge, Inglaterra, 1985).

4. Véanse Hobbes, *Leviathan* (Oakeshott comp.), capítulo 4, pág. 20, [trad. cast.: *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1994]; Locke, *Essay concerning Human Understanding*, 3.3.2 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985]; Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 1.2.4, § 45-46.

5. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, en *Johann Gottfried von Herders Sprachphilosophie* (Hamburgo, 1960), págs. 12-14.

relato echa algo en falta y observa que presupone lo que se pretende explicar. Lo que se pretende explicar es el lenguaje, el paso de una condición en la que los críos no emiten más que gritos animales en la etapa en la que usan palabras con significado. La asociación entre el signo y algún contenido mental ya está presente en el grito animal (lo que Condillac denomina «signo natural»). Lo nuevo es que «con la institución del signo» los niños pueden valerse de éste para centrar su atención en las ideas a él asociadas y, por consiguiente, manipularlas dirigiendo todo el juego de sus propias imaginaciones.

Éste es el caso clásico de una teoría estructuradora: el lenguaje es entendido en términos de ciertos elementos, ideas, signos y su asociación, que preceden a su aparición. Antes y después, la imaginación funciona y la asociación tiene lugar. Lo nuevo es que ahora la mente está en el control. Esto por sí mismo es, naturalmente, algo que no existía con anterioridad. Pero la teoría establece la máxima continuidad posible entre antes y después. Los elementos son los mismos, la combinación continúa, sólo la dirección cambia. Podemos suponer que es precisamente esta continuidad la que concede a la teoría su aparente claridad y su poder explicativo: el lenguaje es sustraído de su carácter misterioso, es relacionado con elementos que no parecen problemáticos.

Pero Herder parte de la idea de que el lenguaje hace posible un tipo distinto de conciencia, que denomina reflexiva (*besonnen*). Por este motivo encuentra una explicación continuista como la de Condillac, tan frustrante e insatisfactoria. La cuestión de en qué consiste esta nueva conciencia y cómo surge no es planteada, en la medida en que Herder está ocupado en un relato de elementos preexistentes: «El abate Condillac... ya había revelado la entera esencia del lenguaje antes de la primera parte de este libro».⁶

¿Qué quería decir Herder con «reflexión»? Esto es más difícil de explicar pero podemos tratar de formularlo de la siguiente forma: los seres prelingüísticos pueden reaccionar ante las cosas que les rodean. Y, en cambio, el lenguaje nos hace capaces de captar algo como lo que es. Esta explicación difícilmente puede considerarse transparente, pero nos coloca en la buena senda. La idea básica de Herder parece ser que, mientras que un animal prelingüístico puede aprender a responder apropiadamente a algún objeto a la luz de sus propósitos, sólo el ser con lenguaje puede identificar el objeto como objeto de un cierto tipo, podríamos decir, que pue-

6. *Ibíd.*, pág.12.

de atribuirle tal o cual propiedad. Un animal, en otras palabras, puede aprender a dar la respuesta correcta a un objeto –huir de un depredador o buscar alimento– donde «correcto» significa «apropiado a sus propósitos (no lingüísticos)». Pero el uso del lenguaje implica otro tipo de corrección. Usar la palabra correcta implica identificar un objeto como teniendo las propiedades que justifican el uso de aquella palabra. No podemos dar cuenta de esta corrección en términos de propósitos extralingüísticos, aquí la corrección es irreducible al éxito en alguna empresa extralingüística.⁷

Ser sensible a la cuestión de la corrección no reductiva es estar operando, por así decir, en otra dimensión. Llamémosla la «dimensión semántica» y entonces podemos afirmar propiamente que los seres lingüísticos funcionan en la dimensión semántica. Ésta puede ser nuestra forma de formular la idea de Herder acerca de la reflexión. Ser reflexivo es operar en esta dimensión, lo que significa expresar sensibilidad hacia temas de corrección irreducible.

Pero necesitamos ampliar nuestra noción de dimensión semántica. Mis observaciones anteriores parecían concernir simplemente a la corrección descriptiva. Pero con el lenguaje, además de describir, hacemos más cosas. Hay otras vías por las que una palabra puede ser *le mot juste*. Por ejemplo, sugiero una palabra para articular mis sentimientos, de modo que, al mismo tiempo les doy forma de una manera determinada, esta función del lenguaje que no puede ser reducida a simple descripción, como mínimo no a una descripción de un objeto independiente. Éste es el mismo caso que si digo alguna cosa que reestablece el contacto entre nosotros, que nos coloca de nuevo en una relación estrecha e íntima. Necesitamos un concepto más amplio de corrección irreducible que supone el mero poner de lado palabras y objetos.

Así pues, cuando doy con la palabra para articular mis sentimientos y reconozco que me mueve, supongamos, la envidia, la palabra cumple su función porque es el término correcto. Dicho de otra forma, no podemos explicar la corrección de la palabra «envidia» simplemente en términos del estado que produce al usarla; más bien, hemos de dar cuenta de su producir este estado –en este caso una exitosa articulación– en términos de su calidad de palabra correcta. Un caso que contraste con éste nos puede aclarar este punto. Imaginemos que cada vez que me siento agota-

7. Discuto más extensamente sobre esta reconstrucción de Herder en términos de corrección irreducible en el capítulo 5.

do, tenso y presionado, inspiro profundamente y luego expulso el aire de mi boca de forma explosiva, produciendo «¡Buf!» e inmediatamente me siento calmado y más sosegado. Éste es simplemente el *sonido* (no una palabra) correcto para producir como se ha definido por este objetivo deseable de equilibrio restaurado. La corrección de «¡Buf!» admite una tarea simple de dar cuenta. Esto es así porque podemos explicar simplemente la corrección en términos del hecho de que produce calma y no necesito explicar su producir calma en términos de corrección.

Esta última cláusula pone de relieve el contraste con «envidia», un término que articula tanto como clarifica mis sentimientos. Produce esta clarificación, lo cual es esencial para ser la palabra correcta aquí y es central a su clarificar el hecho de ser la palabra correcta. De modo que no podemos explicar simplemente su corrección por medio de su clarificación *de facto*. No se puede definir su corrección por su resultado causal de clarificar *de facto*; en otras palabras, no se puede convertir este resultado en criterio de su corrección, porque no se sabe si es clarificadora a menos que se sepa que es la palabra correcta. Mientras que en el caso de «¡Buf!» lo que tenía que ver con su corrección era el tener el resultado deseado; la simple consecuencia *de facto* es criterial. Por esta razón normalmente no nos sentiríamos inclinados a tratar esta expresión expletiva como si tuviera un significado.

Algo similar puede afirmarse acerca de la restauración de la intimidad entre nosotros cuando digo «Lo siento». Se trataba de «la cosa correcta a decir», porque restableció el contacto. Pero al mismo tiempo, podemos decir que estas palabras son eficaces para restaurar el contacto a raíz de lo que significan. Aquí, la corrección irreducible da la explicación, puesto que lo que las palabras significan no puede ser definido por lo que producen. De nuevo, podríamos imaginar que yo ocasiono una fuerte explosión en el vecindario, que te alarma tanto que puedes olvidar nuestra pelea y saludar mi presencia. Éste podría ser, entonces, desde un punto de vista estratégico, de considerable sangre fría, el «movimiento correcto». Pero la explosión por sí misma no «significa» nada.

Todo ello nos lleva a una definición de la dimensión semántica en términos de la posibilidad de una explicación reductiva de la corrección. Una tarea simple de dar cuenta de la corrección para algunos signos la reduce a un asunto de eficacia para algún propósito no semántico. Nos encontramos en la dimensión semántica cuando este tipo de reducción no puede funcionar, cuando una clase de corrección está en juego y no puede ser eliminada. Por

este motivo la imagen de una nueva dimensión me parece apropiada. Pasar de una condición de agente no lingüístico a la de agente lingüístico es pasar a un mundo en el que un nuevo tipo de cuestión está en juego: el uso correcto de los signos, que no es reducible a la labor-correcta. El mundo del agente tiene un nuevo eje al que responder: su conducta ya no puede entenderse sólo como la persecución de la satisfacción de fines en el antiguo plano; ahora se encuentra respondiendo a un nuevo conjunto de demandas. De ahí la imagen de una nueva dimensión.

Si interpretamos de este modo a Herder, podemos comprender su impaciencia con Condillac. Los «signos naturales» de éste eran cosas tales como gritos de dolor o de peligro. Su uso correcto en la comunicación podía ser solamente interpretado sobre la base del modelo de la simple tarea. El lenguaje se supone que surgió cuando la gente aprendió a usar de modo controlado la conexión ya establecida por el signo natural, entre el grito y lo que causó el temor. Ha nacido el «signo instituido», un elemento del lenguaje, hablando con propiedad. Herder no puede aceptar que la transición del prelenguaje al lenguaje consista meramente en tomar el control de un proceso ya existente. Lo que esto deja de lado es precisamente que una nueva dimensión de cuestiones se torna relevante y, por tanto, que el agente está operando en un nuevo plano. De ahí que, en el mismo pasaje en que afirma la circularidad de la explicación de Condillac, Herder aspire a una definición de esta nueva dimensión con su término «reflexión».

Según mi reconstrucción, la reflexión herderiana ha de ser glosada como la dimensión semántica y su importancia radica en que la convierte en central para cualquier explicación del lenguaje. Por otra parte, la concepción de Herder de la dimensión semántica era multifacética de acuerdo con la concepción amplia de corrección. Herder consideró que el hecho de abrir esta dimensión tiene que transformar todos los aspectos de la vida del agente y también puede ser el lugar de nuevas emociones. Los seres lingüísticos son capaces de nuevos sentimientos que afectivamente reflejan un sentido más rico de su mundo: no sólo ira, sino indignación; no sólo deseo, sino amor y admiración.

La dimensión semántica convirtió también al agente en capaz de nuevos tipos de relaciones, de nuevas suertes de actitudes en las que los agentes podían estar unos en relación a otros, relaciones de intimidad y distancia, de jerarquía e igualdad. Las avispas gregarias pueden tener lo que llamamos un «macho dominante», pero sólo los seres con lenguaje pueden distinguir entre líder, rey,

presidente, etc. Los animales se aparejan y tienen descendencia, pero sólo los seres con lenguaje definen el parentesco.

Subrayar ambas, emociones y relaciones, es otra característica esencial de la dimensión lingüística: posibilita la valoración en el sentido fuerte. Los animales prelingüísticos tratan algo como deseable o repugnante, al buscarlo o evitarlo. Pero sólo los seres con lenguaje pueden identificar cosas como *dignas* de deseo o de aversión, ya que tales identificaciones dan lugar a cuestiones de corrección intrínseca. Suponen una caracterización de las cosas que no es meramente reductible a la manera en que las tratamos como objetos de deseo o de aversión. Implican un reconocimiento más allá de esto: *deberían* ser tratadas de un modo u otro.

Esta teoría del lenguaje que concede un lugar privilegiado a la dimensión semántica merece la apelación de «constitutiva» en un sentido obvio, en el sentido de que el lenguaje participa o hace posible una entera gama de sentimientos, de actividades y de relaciones esencialmente humanos; deshace el marco de las formas de vida prelingüística y por ello convierte cualquier explicación estructuradora en inadecuada. Además, la teoría constitutiva, que la crítica de Herder inaugura, tiene otra característica central: concede un papel creativo a la expresión.

Concepciones del tipo HLC relacionan la expresión lingüística con algún contenido preexistente. Para Locke se introduce una palabra a través de vincularla a una idea y en lo sucesivo se torna capaz de expresarla.⁸ El contenido precede a sus medios externos de expresión. Condillac desarrolla una concepción algo más sofisticada: sostiene que introducir palabras («instituted signs») nos permite discriminar más sutilmente los matices de nuestras ideas, ya que nos da un mayor control sobre el hilo de pensamientos. Esto significa que identificamos distinciones más finas, a las que a su vez podemos dar nombre, el cual de nuevo nos permitirá discriminaciones más sutiles, y así sucesivamente. De este modo, el lenguaje posibilita la ciencia y la ilustración. Pero en cada estadio de este proceso, las ideas preceden a su nombre, a pesar de que su capacidad para discriminar proviene de un previo acto de nombrar.

Condillac también concedió a la expresión emocional un papel importante en la génesis del lenguaje. Según su concepción los primeros signos instituidos estaban articulados a partir de los sig-

8. Locke, *Essay*, 3.2.2 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985].

nos naturales y los signos naturales eran simplemente las expresiones no construidas de nuestros estados emocionales –gritos animales de alegría o de temor–. Que el lenguaje tiene su origen en el grito expresivo se convirtió en la opinión general en el mundo ilustrado del siglo XVIII. Pero la concepción de la expresión todavía era inerte. Lo transmitido por la expresión era el pensamiento, que ya existía con independencia de su proferencia. Los gritos convertían la alegría o el temor en algo evidente para los otros, pero no colaboraban en la constitución de tales sentimientos.

Herder desarrolla una noción bastante distinta de expresión, esto es, en la lógica de una teoría constitutiva, como acabo de describirla. Ésta nos dice que el lenguaje constituye la dimensión semántica, es decir, poseer lenguaje nos hace capaces de relacionar de nuevas formas las cosas, digamos, como *loci* de características y a tener nuevas emociones, objetivos y relaciones, así como a responder de cuestiones de valor fuerte. Podríamos decir: el lenguaje transforma nuestro mundo, usando esta última palabra en un sentido claramente derivado de Heidegger. No estamos hablando del cosmos, de ahí afuera, que nos precede y es indiferente a nosotros, sino acerca del mundo de nuestros compromisos, incluyendo todas las cosas que incorporan en su significado para nosotros.

De modo que podemos reformular la concepción constitutiva afirmando que el lenguaje introduce nuevos significados en nuestro mundo: las cosas que nos rodean se convierten en portadoras potenciales de propiedades; pueden tener un nuevo significado emocional para nosotros, como objetos de admiración, de indignación; nuestros vínculos con otros pueden tener cualidades distintas para nosotros, como amantes, esposos o conciudadanos; y pueden tener un valor fuerte.

Esto implica, entonces, atribuir un papel creativo a la expresión. Llevar las cosas al habla no significa simplemente hacer externamente disponible lo que ya está ahí. Hay muchos actos de habla banales en los que esto parece que está implicado. Pero el lenguaje como un todo debe implicar algo más, porque también es apertura de posibilidades que, en su ausencia, no estarían ahí.

La teoría constitutiva dirige nuestra atención hacia la dimensión creativa de la expresión, en la que, para hablar paradójicamente, hace posible su propio contenido. Esto puede verse en las realidades cotidianas, pero tiende a quedar oculto por la perspectiva estructuradora y fue necesario el desarrollo de las teorías constitutivas para traerlo a la luz.

Un buen ejemplo es el estilo personal del lenguaje corporal. Ve-

mos un motorista de chaqueta de cuero desmontar de su moto y dirigirse a nosotros con un andar exageradamente lento. Esta persona «está diciendo algo» con esta manera de moverse, de actuar, de hablar. Puede no tener palabras para ello, a pesar de que nosotros querríamos aplicar «macho» al menos como descripción parcial. Hay aquí un modo elaborado de estar en el mundo, de sentir, desear o reaccionar, que supone sensibilidad para ciertas cosas (tales como los desaires al propio honor: ahora somos objeto de su atención porque inadvertidamente le cortamos el paso en el último cruce) y cultivada, aunque supuestamente espontánea, insensibilidad hacia otras (tales como los sentimientos de los *yuppies* o de las mujeres), que implican apreciar ciertos placeres (conducir a alta velocidad con la pandilla) y menospreciar a otros (escuchar canciones sentimentales). Esta forma de ser es codificada como fuertemente valiosa –es decir, ser así es admirado y no serlo es objeto de desprecio.

Pero, ¿cómo está codificado? Presumiblemente no está codificado en términos descriptivos o, al menos, no adecuadamente. La persona puede no tener un término como «macho» para articular el valor implicado y, según el término del que disponga, puede ser lamentablemente inadecuado para captar lo que es específico de este modo de ser; los epítetos de aprecio u oprobio pueden tener sólo capacidad reveladora en el contexto general de este estilo de acción; y ser en sí mismos puede ser demasiado general. Saber que X es uno de los chicos e Y es ajeno a ellos puede decirnos poco. La codificación crucial está en el lenguaje corporal expresivo.

El mundo del motorista incorpora la evaluación fuerte de este modo de ser. Denominémosla (un poco inadecuadamente, pero necesitamos una palabra) «machismo». Pero, ¿cómo existe este significado para él? Sólo a través del gesto y de la actitud expresiva. No es sólo que un observador ajeno no tenga voz para atribuirle el machismo sin esta conducta, sino más radicalmente que un valor fuerte como éste exista para él sólo cuando es articulado de cierta forma y más ampliamente que este dominio del lenguaje expresivo corporal es el *locus* de una multitud de diferentes modos de ser valorativamente codificados para los humanos en general. La expresión hace posible su contenido, el lenguaje nos abre al dominio de significado que codifica. La expresión ya no es meramente inerte.

Pero cuando giramos la vista hacia atrás, desde este caso algo obvio al caso original –aquél era central en las teorías HLC–, lo vemos bajo una nueva luz. Aquí también la expresión ha de ser considerada creativa, donde el lenguaje nos abre al dominio que codi-

fica. Lo que el lenguaje descriptivo codifica es nuestro atribuir propiedades a las cosas, pero poseer este lenguaje descriptivo es la condición de nuestro ser sensibles a las cuestiones de corrección irreductible que nos deben guiar si estamos efectivamente atribuyendo propiedades, como ya vimos antes. De modo que el hecho de considerar la expresión como creativa, genera la teoría constitutiva herderiana aplicada al lenguaje descriptivo.

Esto ilustra las conexiones internas, tanto históricas como lógicas, entre la teoría constitutiva y una concepción fuerte de la expresión. O bien el hecho de adoptar la primera nos puede conducir a buscar lugares donde la expresión nos abra de forma obvia a su propio contenido; lugares que encontraremos en este dominio del lenguaje corporal y generalmente en la expresión emocional. O bien la idea de que la expresión es creativa –la cual nos sorprenderá si prestamos atención a la vida de las emociones– nos conducirá a revisar nuestra comprensión del muy debatido caso de la descripción. Para Herder, las conexiones van probablemente en ambas direcciones, pero de todos modos la segunda es más importante que la primera. Los grandes defensores de las teorías HLC eran, en cierto sentido, todos racionalistas; y uno de sus objetivos centrales era fundar la razón sobre bases sólidas y, en esta concepción, el examen del lenguaje cumplía ampliamente este objetivo. Los protorrománticos se movieron para destronar la razón y localizar las específicas capacidades humanas de sentir y con ello condujeron a un más rico concepto de expresión de lo que permitían los gritos naturales de Condillac, los cuales eran modos inertes de preferencia. Desde el punto de vista de esta noción más rica, incluso el paisaje del habla descriptiva empieza a parecer distinto. Pero sea cual fuere la ruta, un camino vincula la idea constitutiva con la concepción fuerte de la expresión, de modo que la alternativa a la teoría estructuradora puede con justicia denominarse constitutivo-expresiva.⁹

Tal como esta concepción se desarrolló en su forma madura exhibe tres características más. La primera es que al atribuir un papel central a la expresión, conduce a la redefinición de lo que es adquirir lenguaje. El paso central ya no se considera que consiste

9. Charles Guignon ha utilizado el término «expresivo» para esta visión del lenguaje, específicamente en su aplicación a Heidegger. Véase su «Truth as Disclosure: Art, Language, History», en *Heidegger and Praxis*, Thomas Nenon, (comp.), suplemento del *Southern Journal of Philosophy* 28 (1989), págs. 105-120. Resulta que esto equivale a legitimar un término como «constitutivo» o como mi precipitada combinación de dos nombres.

en asumir a bordo una *capacidad mental* que vincule un signo y una idea, sino en llegar a implicarse en la *actividad de habla* pública. En los términos de la famosa formulación de Humboldt, hemos de entender el lenguaje primariamente como *energeia* y no sólo como *ergon*.¹⁰

La actividad de habla tiene una inevitable dimensión expresivo-proyectiva; incluso cuando estamos implicados en la descripción desinteresada, como hablantes, estamos proyectando una determinada actitud hacia nuestros interlocutores y hacia el asunto a tratar. Pero tiene también una segunda característica: la conversación. El primer e inevitable *locus* del lenguaje es en el intercambio entre interlocutores. El lenguaje implica ciertos tipos de vínculos con los otros. En particular, supone el vínculo de ser un *partner* conversacional de alguien, un «interlocutor». Ser para alguien un interlocutor es fundamentalmente distinto de ser para él o para ella un objeto de observación o de interacción manipuladora. El lenguaje marca esta distinción, la más fundamental, en la diferencia entre las personas. Me dirijo a alguien como «tú», hablo de «él» o de «ella».

Esto se corresponde al modo en que creamos un espacio común al iniciar una conversación. Una conversación tiene el estatuto de una acción común. Cuando, por encima de la verja trasera, empiezo a hablar contigo sobre el tiempo, el tiempo se convierte en un objeto para *nosotros*. Ya no sólo para tí o para mí, con el añadido de que yo sé que es para ti y de que tú sabes que es para mí. La conversación convierte el tiempo en un objeto que consideramos conjuntamente. La consideración es común, en tanto que la comprensión del trasfondo establecida es que el agente, que está haciendo la consideración, somos nosotros conjuntamente –y no cada uno de nosotros con nuestro propio manejo para encajar nuestra acción con el otro.¹¹

Tercera, en esta comprensión del lenguaje de Herder-Humboldt hay un reconocimiento de que las formas constitutivas de expresión, las que nos abren a una nueva gama de significados, van más allá del lenguaje descriptivo e incluso más allá del habla de cualquier tipo, hasta cosas tales como el gesto o la actitud.

10. Wilhelm von Humboldt, *On Language*, traducción de Peter Heath (Cambridge, Inglaterra, 1988), pág. 49 [trad. cast.: *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Edicions 62 Península, 1991].

11. Debato este fenómeno del espacio común en «Theories of Meaning», *Human Agency and Language*.

Esto sugiere que el fenómeno que necesita ser abierto a la explicación es toda la gama de formas constitutivo-expresivas; difícilmente podemos entender el lenguaje descriptivo a menos que podamos situarlo en una teoría más amplia de estas formas, las cuales han de ser, pues, nuestro primer objetivo. Esta concepción queda fortalecida al reflejar cuán estrechamente están conectadas las diferentes formas. Nuestras proyecciones se realizan al mismo tiempo en forma lingüística (estilo de habla y retórica) y en forma extralingüística (gesto, postura). La descripción siempre se halla incrustada en actos que también expresan proyectivamente. La idea de que éstos pueden ser tratados como una particular gama ya quedó perfilada en la temprana definición que di de la dimensión semántica: incluso las proyecciones del lenguaje corporal encajan dentro de su objetivo, como teniendo su propio tipo de corrección lingüística. El pavoneo de nuestro motorista es correcto en relación al modo de ser que él valora, de un modo que no puede ser explicado en términos de una simple tarea.

Así las teorías constitutivas acometen toda la gama de formas expresivas (lo que Cassirer denominó «formas simbólicas»).¹² Ahora bien, dentro de éstas cae otra subgama, no mencionada todavía, la obra de arte, algo que no es ni expresión proyectiva ni descripción. En cierto sentido, la obra de arte juega incluso un papel más importante en el desarrollo del expresivismo que lo que he estado denominando proyección. Podemos apreciar esto en la concepción del símbolo como opuesto a la alegoría, que desempeñó un importante papel en la estética del período romántico e, incluso, posteriormente. Por ejemplo, tal como Goethe lo describe, el símbolo es un paradigma de lo que yo denomino expresión constitutiva.

Una obra de arte que es «alegórica» se nos presenta con alguna intuición o verdad que hubiera sido también accesible de modo más directo. Una alegoría de la virtud y del vicio como dos animales, supongamos, nos dirá algo que también podía haber sido formulado en proposiciones sobre la virtud y el vicio. Por contraste, una obra de arte tiene el valor de un símbolo¹³ cuando manifiesta algo que no puede ser «traducido». Abre el acceso a significados

12. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, 1953).

13. «Símbolo» se usa aquí como en la tradición iniciada por Goethe. Cuando, en «The Origin of the Work of Art», Heidegger afirma que la obra de arte *no* es un símbolo, está aceptando un uso del término que lo hace sinónimo de «alegoría» y que significa señalar más allá de sí mismo. Goethe, por el contrario, contrastaba alegoría y símbolo.

que no podrían ser disponibles de otro modo. De este modo, cada auténtica gran obra es *sui generis*. Es intraducible.

Con sus raíces en la tercera *Crítica*, esta noción tuvo una inmensa influencia. Fue continuada por Schopenhauer y por aquellos que fueron influidos por su comprensión de la obra de arte como manifestando lo que no puede ser dicho en las aserciones del habla ordinario. Su importancia para Heidegger, en su propia variante, no necesita ser enfatizada.

La obra de arte como símbolo fue quizás el paradigma a partir del cual las tempranas teorías constitutivas del lenguaje fueron construidas. En la propia definición, en la idea de la no traducibilidad en prosa, hay una afirmación de la pluralidad de formas expresivas. Desde este punto de vista, el poder expresivo-constitutivo –o alternativamente, la dimensión semántica– ha de ser considerado como algo complejo y multiestratificado, en que los modos más altos están incrustados en los más bajos.

Más allá de la atribución de propiedades, mencioné tres gamas más de significados que nos son abiertos por el lenguaje: las emociones propiamente humanas, ciertas relaciones y los valores fuertes. Pero cada una de ellas es proseguida en los tres niveles de forma expresiva: la proyectiva, la simbólica (en obras de arte) y la descriptiva. Expresamos nuestras emociones, establecemos nuestras relaciones y articulamos nuestros valores en nuestro lenguaje corporal, estilo y retórica; pero también podemos articular todo esto en la poesía, la danza, la música; y podemos llevar todo esto a articulación descriptiva, donde damos nombres a los sentimientos, las relaciones, los valores y los describimos y discutimos acerca de ellos.

He desarrollado largamente este retrato de la teoría constitutivo-expresiva porque considero que las concepciones heideggerianas sobre el lenguaje encajan dentro de esta tradición. Heidegger es un teórico constitutivo y con ello no sólo quiero decir que en él hay una teoría del lenguaje de esas características, sino que ésta juega un papel esencial en su pensamiento.

Con respecto a los escritos del primer Heidegger cabe algún interrogante acerca de esta última afirmación, pero su pensamiento después de su «Die Kehre» (El giro, 1949) parece articular las nociones centrales de la concepción constitutiva. Describir el lenguaje como la «casa del ser», por ejemplo, es concederle algo más que un estatuto instrumental. De hecho, Heidegger ataca repetidamente a las concepciones del lenguaje que lo reducen a simple instru-

mento de pensamiento o comunicación. El lenguaje es esencial a la *Lichtung*, al claro del bosque.

Heidegger se sitúa en la tradición de Herder, pero traspone esta forma de pensamiento a su estilo característico. Mientras Herder, al inaugurar la concepción constitutiva todavía habla en términos de «reflexión», que suena como una forma de conciencia, Heidegger se aleja claramente de esta idea y considera el lenguaje como lo que abre el acceso a los significados; el lenguaje revela. En breve voy a adentrarme en la tesis más oscura y profunda, más difícil y problemática, según la cual el lenguaje habla. Pero aquí, al menos, está claro que el lenguaje es visto como la condición de que el mundo sea desvelado. El desocultamiento no es intrapsíquico, sino que se da en el espacio entre los seres humanos; y, de hecho, ayuda a definir el espacio que los humanos comparten.

Esto ya está claro en «Der Ursprung des Kuntswerkes» (El origen de la obra de arte)¹⁴ como también lo está, accidentalmente, la deuda de Heidegger a todo el *topos* expresivista del símbolo. La obra de arte ocasiona la desocultación constitutiva central de un modo de vida, de una forma en que no puede ningún conjunto de proposiciones meramente descriptivas. Éstas, como descripciones pueden ser «correctas», esto es, pueden representar correctamente la realidad, pero la obra de arte no es, al menos primariamente, una representación. «Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab» [Una obra arquitectónica, como un templo griego, no representa nada]. Define los objetos de valor fuerte: «Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen» [El templo por primera vez construye y congrega simultáneamente en torno suyo la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina, toman la forma y el curso del destino del ser humano]. No hace esto para los individuos, sino para un pueblo: «Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes» [La poderosa amplitud de estas relaciones patentes es el mundo de este pueblo histórico].

Estas tesis centrales de la concepción expresivo-constitutiva

14. Los números de página citados en el texto son de Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt, 1950, 1972). Este ensayo puede encontrarse en inglés en Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, traducción de Albert Hofstadter (Nueva York, 1971).

son claramente recapturadas por Heidegger a su modo, ya no como verdades acerca de la «conciencia», sino como condiciones centrales del ser, o del claro del bosque.¹⁵

Pero Heidegger es más que un mero teórico constitutivo. Tiene también su propia posición original dentro de este campo, en particular en su última filosofía. Aquí encontramos sus oscuras palabras, antes mencionadas, respecto a que no son humanos los que hablan sino el lenguaje. Yo no pretendo entenderlas totalmente, pero creo que se pueden hacer parcialmente inteligibles si desarrollamos ciertas potencialidades implícitas en cualquier teoría constitutiva, que no habían sido totalmente exploradas por sus predecesores. Esta teoría descansa en la idea central de que a través del lenguaje tiene lugar el desocultamiento a los humanos. Los animales pueden tener su propio tipo de claro del bosque,¹⁶ pero el nuestro está constituido por el lenguaje. En particular, el nuestro es un mundo en que las cosas tienen valor, en el que hay bienes en el sentido fuerte: las cosas son *dignas* de ser perseguidas.

Los bienes destacan al encontrar expresión, paradigmáticamente «simbólica», en términos de la distinción de Goethe –así como los bienes de los griegos destacaban en el templo–. Los seres humanos construyeron el templo. Así la teoría constitutiva plantea una nueva cuestión en la agenda: ¿cuál es la naturaleza de (en un sentido obvio) este poder humano de expresión, con todas sus fatídicas consecuencias?

Ésta es la base para un punto decisivo. Diferentes respuestas a la cuestión son centrales a la mayoría de tradiciones de la filosofía continental, desde los seguidores de Schopenhauer, a través de Heidegger y a quienes ha influido, hasta los desconstruccionistas y

15. Esta afirmación parece indiscutible, al menos por lo que se refiere al último Heidegger. Podría plantearse una pregunta en torno al autor de *Sein und Zeit* (1927) [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993], ¿hasta qué punto era un teórico constitutivo? Yo diría que la tradición herderiana estaba mucho más presente en su primera fase, a pesar de que Heidegger no había sacado todavía todas las conclusiones que conformarían su posterior filosofía. Concretamente, el debate en *Sein und Zeit* acerca del «apofántico como» debe entenderse, en mi opinión, a la luz de alguna doctrina de la dimensión lingüística o semántica (secs. 32-33).

16. Ésta parece ser la perspectiva de Heidegger. «La autorrevelación y la autoocultación en el animal lo son de tal modo que a la especulación humana se le acaban las alternativas... Debido a que el animal no habla, la autorrevelación y la autoocultación, junto con su unidad, poseen una vida-esencial totalmente diferente con los animales.» VA, vol. 3, pág. 70.

posmodernistas. El tema ha sido también crucial en la poética modernista. Teorías estructuradoras, tanto en la semántica dominante como en las teorías posfregeanas del lenguaje, la de Donald Davidson por ejemplo, están en una longitud de onda completamente distinta, porque para ellos la cuestión ni siquiera existe. ¿Cómo es posible? Sólo una teoría constitutiva puede ponerla en la agenda. Ésta, creo, es una de las fuentes más importantes del «mutuo ignorarse» que vemos, en los encuentros entre estos dos modos de filosofar.

Esta cuestión conecta en cierto modo con los auténticos inicios de nuestra tradición filosófica. Aristóteles definió a los seres humanos como *zoion ekhon logon*, que habitualmente se ha traducido como «animal racional». Pero Heidegger sugiere que vayamos más allá de la interpretación tradicional que genera cerrazones y digamos simplemente «animal que posee *logos*» con toda la polisemia del último término, que en cualquier caso señala el lenguaje. Los humanos son animales con lenguaje. Son seres que, de algún modo tienen, o son el *locus* de, este poder constitutivo de expresión. Para conocer la esencia de los seres humanos, hay que entender el lenguaje en el sentido amplio en que usan el término los constitutivistas. Lo cual nos dará la *areté* de los seres humanos, la vida auténtica para ellos. Aristóteles puede ser interpretado como procediendo de este modo¹⁷ y también Heidegger, a pesar de las grandes diferencias que hay entre ambos.

Así la tarea es explicar la dimensión constitutiva del lenguaje, explicar el poder de expresión. Una tentación inmediata es verla como *nuestro* poder, algo que nosotros ejercemos; desocultamiento es lo que efectuamos. Para Heidegger ésta es una concepción profundamente errónea –no sólo un error trivial, sino uno de los generados por el entero avance de nuestra cultura y de nuestra tradición–. Esta interpretación puede ser denominada subjetivista. Pero, de hecho, puede tener diversas formas y para entenderlas deberíamos examinar qué es lo que está en juego en este punto.

El lenguaje es esencial para lo que podemos sostener como el núcleo central de la filosofía heideggeriana, el hecho o el evento de que las cosas se revelan totalmente. Tal es su concepto de claro del bosque. Heidegger nos enseña a reordenar la historia de la filosofía y de la cultura a la luz de cómo el claro del bosque ha sido entendido.

17. Aristóteles, *Ethics* 1.7 [trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alborada ediciones, 1989].

Un punto crucial para Heidegger es que el claro del bosque no debería ser identificado con ninguna de las entidades que se revelan en él. No se ha de explicar por medio ellas, como algo que éstas causan, como una de sus propiedades o como basado en ellas. El último Heidegger pensó que algunos presocráticos tuvieron una concepción que evitaba esta identificación. Pero con Platón, la cultura occidental empieza su fatal curso. La noción platónica de idea sitúa el claro del bosque entre los seres. Una idea no es tan sólo otra entidad esperando ser descubierta ni es como las cosas que participan de ella. Puede entenderse como automanifestándose, se da a sí misma para ser entendida. Esto es lo que subyace a la imagen de la luz con la que Platón con frecuencia explica la idea, particularmente la de bien. El bien es vinculado al sol; el girar la atención desde las cambiantes cosas de este mundo a las ideas está ligado al abandono de la oscura caverna. Habla del alma dirigiéndose hacia el lado iluminado, etc.

Puede decirse que Platón daba una explicación óptica del claro del bosque y, en un sentido obvio, no es subjetivista. Pero Heidegger considera que nos pone en la pendiente del subjetivismo. Quizás porque el acto de situar ópticamente el claro del bosque refleja un camino hacia su captación, hacia un ejercicio de control intelectual; que en su total funcionamiento, emergerá en la voluntad de poder. Pero, en cualquier caso, la comprensión platónica se transforma después de Aristóteles, a través de una serie de pasos intermedios, cada uno más subjetivista, en una forma moderna de pensamiento que explica el claro del bosque a través del poder del sujeto, esto es, del poder de representación. La comprensión de la realidad como dispuesta a través del poder de un sujeto es llevada mucho más lejos por la concepción medieval del mundo como la creación de un Dios omnipotente. Ésta, al principio, coexiste con las teorías platónica y aristotélica de la idea; es el punto culminante de lo que Heidegger denomina «onto-teología». Pero su avance empuja hacia una definición del ser como lo que es a través de la disposición del poder subjetivo.

En la época moderna, esto toma forma, primero, en el idealismo que emerge de la tradición central de la moderna epistemología y que Heidegger piensa que ya se encuentra implícito en las figuras fundadoras, Descartes y Locke: lo real es lo que puede ser representado por un sujeto. La concepción culmina en diversas formas de no realismo. Pero, para Heidegger, el mismo avance nos conduce a concebir la propia realidad como emanación de la voluntad. No se trata de entenderla sólo en relación al sujeto cognos-

cente, sino en relación a una subjetividad de esfuerzo y de propósito. Por supuesto, Leibniz es una de las figuras clave en este desarrollo, que llega a su culminación en la pretensión nietzscheana de que todo es voluntad de poder.

El moderno subjetivismo ontifica el claro del bosque de forma opuesta a la del platonismo. Ahora las cosas aparecen porque hay sujetos que las representan y toman actitudes hacia ellas. El claro del bosque es el hecho de la representación, que sólo tiene lugar en las mentes, en los esfuerzos del sujeto o en su uso de las diversas formas de figuración, incluido el lenguaje.

Pero la verdadera naturaleza del claro del bosque no es ninguna de las citadas. Puede considerarse que ambas concepciones cometen errores iguales y opuestos. Cada una olvida algo importante del claro. El modo platónico no puede reconocer el papel humano y el claro del bosque, de hecho, llega a ser sólo alrededor del *Dasein*; nuestro estar-en-el-mundo permite que sea. La teoría representacionista, al menos, capta este punto. En cambio no puede apreciar que el claro del bosque no ocurre sólo dentro de nosotros, ni es simplemente nuestro hacer. Todo hacer, todo juego con representaciones, supone que ya hay desocultamiento de las cosas en el lenguaje. No podemos considerarlo como algo que controlamos o simplemente que ocurre en nuestro dominio. La idea de que está en nuestras cabezas ya supone, para tener sentido, que entendemos nuestras cabezas y a nosotros mismos situados en el mundo y esta comprensión no tiene lugar sólo en nuestras cabezas. Esta sería la recreación heideggeriana de la desaprobación de Hegel de la cosa-en-sí kantiana. La idea de que el claro del bosque lo hacemos nosotros también acaba en incoherencia; solamente a través del claro del bosque tenemos alguna idea de hacer, de que la acción está en nuestro repertorio.

Así el claro del bosque está relacionado con el *Dasein*, pero no es controlado por éste. No es nuestra actividad. Podemos observar que para Heidegger las teorías estructuradoras recuerdan al subjetivismo moderno. Tratan de entender el lenguaje y, a partir de ahí, el claro del bosque llega a ser como un modo de representación que funciona dentro de una vida humana, los propósitos de la cual no están establecidos por el lenguaje. El lenguaje está estructurado y se puede considerar que cumple un conjunto de funciones, que pueden ser definidas no lingüísticamente –excepto en el caso de la propia representación–. El lenguaje es algo que podemos usar, es un instrumento. Esta instrumentalización del claro del bosque es una de las expresiones más extremas de la voluntad de poder.

Desde un determinado punto de vista, la posición de Heidegger puede considerarse enteramente distinta tanto del platonismo como del subjetivismo porque evita ontificar del todo; desde otro punto de vista, puede entenderse pasando entre ambos hacia una tercera posición, que ninguna de las dos puede imaginar, relacionada con el *Dasein* pero no centrada en el *Dasein*.¹⁸

Ahora parece obvio que Heidegger encontró algo del trasfondo que necesitaba para desarrollar esta posición desde la tradición constitutivo-expresiva. Su comprensión de la expresión, en particular del símbolo, empieza a indagar en este terreno intermedio. El símbolo es tanto manifestación como creación, tiene parte de encontrar y hacer. Las filosofías que surgieron de la fase romántica (que no necesariamente pueden denominarse «románticas», como en Schelling y Hegel) empezaron a señalar una posición intermedia. En cierto sentido tienen algo en común con Platón y con toda la concepción antigua y medieval de un orden cósmico que encarna ideas. Para Hegel la realidad se adecúa a la idea. Pero, al mismo tiempo, ven el cosmos como crucialmente incompleto hasta que no halle su adecuada expresión en un medio humanamente sostenido, digamos la religión, el arte, la filosofía en el caso de Hegel. La idea no es una realidad independiente del ser que puede llevarlo a manifestación, esto es, el ser humano. Pero este modo de diferenciarse de los antiguos no toma la forma moderna de localizar el claro del bosque en la representación. La expresión-articulación de la idea no es mera representación, sino un tipo de cumplimiento; y, al mismo tiempo, el cumplimiento no es en sí mismo sólo logro humano. El agente humano es aquí una emanación del espíritu cósmico.

Podemos entender, pues, que la misma idea de expresión nos puede conducir a la tercera manera de localizar el claro del bosque. Nos proporciona una noción del claro del bosque relacionada con el *Dasein*. En este punto, esta tercera posición está en la misma vía que la concepción moderna estándar. Sin embargo, no sitúa simplemente el claro del bosque en nuestro interior como representación, sino que lo sitúa en un nuevo espacio constituido por la expresión. Y, en ciertas versiones, puede reconocer que lo que constituye este espacio no es simplemente nuestra actividad,

18. En este ensayo sobre Heráclito, «Logos», Heidegger explica que una lectura (*legein*) humana no puede definir el *logos*, pero tampoco ser sólo la copia [*nachbilden*] de él. Debemos encontrar una tercera vía entre estos dos extremos: «¿Hay, para el pensar mortal, un camino que lleve aquí?» VA, vol. 3, pág. 21.

la cual puede reconocerlo, pero no necesariamente lo hace. Aquí se plantean dos cuestiones. La primera concierne al estatuto óntico del claro del bosque. La segunda, es más un ramillete de temas que tiene que ver con la naturaleza del mismo poder expresivo.

1. Con respecto a la primera: el espacio de expresión no es igual que –no puede ser reducido a– el espacio físico ordinario o el espacio interno psíquico, el dominio de la «mente» en la interpretación epistemológica clásica. No es igual que el primero porque sólo consigue darse entre hablantes (está relacionado con el *Dasein*) y no es el mismo espacio que el segundo porque no puede ser situado «dentro» de las mentes, se encuentra ahí afuera entre los interlocutores. Se establece en la conversación, en un espacio público o común, en que los interlocutores están juntos.

Si contemplamos el claro del bosque como el espacio abierto por la conversación, entonces ahí está la base para un movimiento desontificador en relación a las categorías de nuestra moderna ontología: materia y mente. Ya que este espacio no está. Este movimiento es posible, pero no es llevado a cabo enseguida. Hegel todavía se inspira pesadamente en la vieja ontoteología y en la gran cadena del ser, para basar las manifestaciones del espíritu. Más tarde, con Schopenhauer, una extraña torsión es introducida. La base óntica de la expresión es la voluntad. Y ésta ya no es considerada como la fuente del ser y de la bondad, sino como la fuente interminable de esfuerzo desordenado y de sufrimiento. Este cambio indudablemente ayudó a preparar el camino para el movimiento que Heidegger es el primero en hacer de modo explícito, aunque quizás se puedan ver precursores entre quienes prepararon la vía para la poética modernista, Mallarmé por ejemplo. Al declarar la diferencia ontológica, Heidegger está llevando a cabo una potencialidad abierta por el expresivismo.

2. Al dirigir nuestra mirada hacia la segunda gama de cuestiones, podemos ver que el giro expresivista no significó el final del subjetivismo. Al contrario, abrió todo un nuevo grupo de formas, entre ellas algunas de las más virulentas. De nuevo, aquí hay una potencialidad, que puede permanecer no realizada. Lo que el expresivismo hace es plantear la cuestión de la naturaleza del poder expresivo. Las opciones son muchas y podemos quizá singularizar tres subcuestiones, que abren un espacio de problemas tridimensional en el que los diversos pensadores y escritores se han situado a sí mismos.

A. Si, al igual que los primeros teóricos, tales como Hegel, ve-

mos la expresión como llevando algo a manifestación, entonces podemos pensar esta realidad como el yo [*self*] y la actividad esencial sería la autoexpresión. O bien podemos identificarlo con algo más allá del yo; en el caso de Hegel, con un espíritu cósmico o un proceso. Ésta es una dimensión en la nos podemos mover hacia polos objetivos o subjetivos.

B. Pero entonces con mayor radicalidad podemos desafiar la entera idea según la cual la expresión manifiesta algo; podemos entenderla no tanto como llevando-a-la-luz, sino como efectuando. El espacio es algo que hacemos. La potencialidad para este subjetivismo más radical ya se encuentra en la noción canónica de símbolo, corriente en la época romántica. El símbolo manifiesta algo; pero esto no significa que simplemente copia algún modelo ya a la vista. En lugar de ello, crea el medio en que una realidad hasta ahora oculta pueda ser manifestada. Antes de la expresión, esta realidad no es algo que *pueda* estar a la vista y, de ahí, deja de tener sentido copiar. Manifestar a través del símbolo supone, por tanto, un elemento de creación, el hacer un *medium* en que la realidad puede *aparecer* por primera vez. Si añadimos, como hicieron Hegel y otros, que la apariencia es parte de la potencialidad de lo que viene a la luz, entonces esta creación cuenta como el llevar esta realidad a efectuación.

La expresión reúne a ambos, al encontrar y al hacer. En la variante original, hay un equilibrio entre los dos, pero el segundo está básicamente al servicio del primero. El paso radical es trastornar este equilibrio y ver el claro del bosque como algo proyectado. A través del poder de expresión hacemos este espacio y lo que aparece en él no debería ser considerado como una manifestación de algo. Lo que aparece es una función del mismo espacio. De nuevo, Mallarmé podría entenderse como pionero de esta idea, con su imagen de *le néant*. Nietzsche se puede leer en términos de equilibrio sobre el filo de una navaja, entre las dos ideas, y una palabra como «transfiguración» permanece ambivalente entre ellas. Pero los grandes defensores de la concepción creacionista radical son hoy en día los desconstruccionistas, en especial Derrida, con eslóganes como «il n'y a pas de hors-texte», [no hay nada fuera del texto].

C. Hay una tercera cuestión en que podemos ser más o menos subjetivistas y es la cuestión del «quién» de la expresión. ¿Es la obra del agente individual? ¿O más bien es algo que emerge de la conversación, de modo que su lugar es la comunidad de habla? ¿O deberíamos pensar a los propios interlocutores puramente como artefactos del espacio de expresión, de modo que no habría

«quién» alguno de la expresión? La primera respuesta ha quedado más o menos desacreditada en la tradición constitutiva, por razones ya aludidas. La segunda, la humboldtiana ha sido la más extendida. Todos los hablantes, en la medida en que entran en la conversación desde la infancia, encuentran su identidad formada por sus relaciones en un espacio preexistente de expresión. En este sentido, son criaturas de este espacio. Pero cuando se convierten en miembros de derecho de la conversación pueden, a su vez, contribuir a formarla, de modo que ninguna relación de dependencia simple o unidireccional puede captar la realidad de los hablantes y del lenguaje, como supone la tercera teoría.

La tercera teoría es ejemplificada por Derrida: *différance* es situar al no agente en el espacio de expresión. Esto podría entenderse como en el extremo antisubjetivista del espectro de esta tercera cuestión. Pero, en mi opinión, debería considerarse la segunda, la solución humboldtiana como la auténticamente antisubjetivista. La teoría derrideana, de hecho, es la imagen especular del subjetivismo. Obtiene su plausibilidad de la no plausibilidad de esta última perspectiva, que Derrida hace desfilar ante nosotros en sus más extremas formas como la única alternativa. Pero no tengo espacio para argumentarlo aquí.

Estos dos problemas principales, el último dividido en tres subcuestiones, establecen un espacio problemático con diversas posiciones posibles, que combinan diferentes opciones de las varias dimensiones. La filosofía derrideana combina una posición creacionista radical en el subtema B (de ahí que el tema A, que se pregunta por lo que es manifestado, no se plantea), con el relegar al hablante a un estatuto puramente derivativo cuando llega a C. Esto es lo que da a la filosofía derrideana su apariencia fuertemente antisubjetivista, la cual es, en mi opinión, mera apariencia. La retórica del final del sujeto enmascara la opción en favor de una postura altamente subjetivista en B. De hecho, se podría sostener que la relegación del sujeto en C es simplemente una consecuencia más del radical creacionismo en B. Se trata del corolario de la tesis idealista de que no hay nada fuera del texto.

Sostendré que Heidegger se coloca de forma bastante distinta en este espacio, de modo que las interpretaciones derrideanas le malentienden. Él es un «manifestacionista» en B; su actitud fuertemente antisubjetivista se toma en el subtema A. La expresión no es autoexpresión; el lenguaje creativo es una respuesta a una llamada. En el subtema C, se aproxima mucho al punto de vista humboldtiano. Interpreto que afirmaciones como la famo-

sa «spricht die Sprache» dan a entender su postura antisubjetivista en A, y no tanto una invocación protoderrideana de un super(no)agente.

Esto acerca mucho a Heidegger hacia una posición sostenida comúnmente en la tradición constitutivista en el segundo complejo de cuestiones sobre la naturaleza del poder expresivo. Allí donde él se separa radicalmente es mucho más en el primer tema principal, en su minuciosa insistencia de que el claro del bosque no está ónticamente basado. Lo cual podría ser confundido con la concepción creacionista del poder expresivo del subtema B, pero se trata de cuestiones bastante distintas. Ver el claro del bosque como no basado ónticamente, o localizable, no es verlo como autoencerrado, como no relacionado con algo de afuera. Una imagen autoencerrada del claro del bosque atacaría directamente la marca de antisubjetivismo de Heidegger.

De este modo, lo que emerge con Heidegger es una nueva posición, que era difícil de imaginar antes de que él empezara a plantear los interrogantes filosóficos con su característico estilo. La confusión entre una concepción desontificada del claro del bosque y una creacionista es fácil si operamos con categorías familiares. La mayoría de las interpretaciones manifestacionistas del espacio de expresión estaban basadas sobre algunos postulados ónticos firmes, que se consideraban los apoyos esenciales de esta interpretación, como el espíritu hegeliano o la voluntad en Schopenhauer o la voluntad de poder de Nietzsche, por lo que a esto respecta. Negarlos parecía significar optar por una concepción del espacio de expresión como meramente hecho.

Sin embargo Heidegger, al introducir la cuestión del claro del bosque y su localización, altera todo el paisaje filosófico. Una vez separamos esta cuestión de la de la naturaleza del poder expresivo, podemos combinar una visión manifestacionista en la última con el rechazo de toda la fundamentación óntica. Pero, ¿en qué basamos entonces esta concepción manifestacionista, si ya no podemos recurrir a apoyos ónticos de tipo familiar? En una interpretación del propio espacio de expresión. Dicho de otra forma, el propio claro del bosque, o el propio lenguaje, debidamente traído a la luz, nos mostrará cómo tomarlo. Heidegger se mueve siempre para recuperar lo que está oculto, no sólo en algún punto distante, sino en el mismo evento de la desocultación.

Por este motivo, creo que articular los temas de la concepción constitutiva del lenguaje puede ayudarnos a explicar a Heidegger. Se inspira en ellos porque él formula el claro del bosque a través

de describir la acción o el evento que lo hace posible y éstos son crucialmente lingüísticos.

Tratemos de reconstruir la *démarche* de Heidegger aprovechando lo que ha sido dicho acerca del lenguaje en el sentido amplio de la tradición constitutivista, esto es, acerca del poder expresivo. Podemos seguir el hilo derivado de Aristóteles antes mencionado: interpretar el poder expresivo para espigar la excelencia, la *areté*, implícita en él.

A través del lenguaje un mundo es desvelado; un mundo en el que los rasgos están localizados, que es también un *locus* de bienes fuertes, de objetos de las emociones específicamente humanas y de las relaciones humanas. Así, sencillamente un *telos* o una gama de *tele*, que encontramos en el lenguaje prescribe que esta desocultación debe ser debidamente hecha: que los rasgos sean correctamente establecidos, los bienes totalmente reconocidos y nuestras emociones y relaciones inconfundiblemente discernidas. Algunas de estas gamas de objetivos son realizados en lo que definimos como ciencia; otras partes requieren otros tipos de discurso, incluidas literatura y filosofía y otras artes.

Esta gama de objetivos da un molde manifestacionista al claro del bosque. En el caso de la ciencia natural, se podría definir el fin más como una pintura, la representación de un objeto independiente, pero, digamos, al clarificar emociones, el lenguaje ayuda también a constituir o a efectuar; el modelo del símbolo es el apropiado. Atribuir esta aproximación al lenguaje a Heidegger lo convierte un realista intransigente y esto es lo que yo creo que era.

Pero más allá de estos objetivos de desocultamiento de primer orden, hay un *telos* en el propio claro del bosque a desocultar, a llevarlo sin distorsión a la luz. Si este objetivo es desvelado sin distorsión, entonces, ¿cómo puede esta misma desvelación ser una excepción? Revelar debe ser en sí mismo una revelación. Pero esto plantea un problema, porque Heidegger sostiene que hay una tendencia a distorsionar nuestra comprensión del claro del bosque. Al menos en la tradición determinada por nuestro «destino» occidental, vemos el lenguaje como nuestro instrumento, y el claro del bosque como algo que nos ocurre, reflejando nuestros objetivos y propósitos. Al final de este camino hay la reducción de todo a la posición de reserva al servicio de una triunfante voluntad de querer. En el intento de imponer nuestra luz, cubrimos las fuentes del claro del bosque de oscuridad. Nos cerramos a ellas.

En la noción heideggeriana de que la total movilización de cada

cosa como posición de reserva amenaza la esencia humana, queda claro que este desocultamiento de segundo orden es parte del *telos* del lenguaje.¹⁹ Ya que esto es sólo la etapa siguiente en una línea aristotélica de argumentación: «El ser humano es en su naturaleza dado al lenguaje».²⁰ De modo que lo que va en contra del *telos* del lenguaje, va contra la esencia humana.

Me doy cuenta que a algunos lectores puede no resultarles fácil esta aristotelización de Heidegger. Dejenme señalar rápidamente la diferencia. La esencia humana no deriva aquí del examen óptico de una particular especie de mono sin pelo que usa lenguaje. No la derivamos de la naturaleza del «animal racional». Al contrario, deriva puramente del modo de ser del claro del bosque, de atender al modo en que el lenguaje abre un claro. Cuando podemos llevar esto sin distorsión a la luz, nos damos cuenta de que no es algo que nosotros realicemos. No es una artefacto nuestro, nuestro *Gemächte*. Tiene que estar ahí como el contexto necesario para todo nuestro actuar y hacer. Sólo podemos actuar en la medida en que estemos ya en medio de él. No puede darse sin nosotros, pero no es nuestra obra. Es la base para todo el sentido de nuestra vida o para lo que hagamos. De ahí que el sentido de nuestras vidas debe como mínimo incluir como un elemento central la parte que nosotros desempeñamos en el hacer llegar a ser el claro del bosque. Éste no es el papel mayor que un creador tendría, sino uno secundario de ayudar a ocurrir, protegerlo y mantenerlo. Hemos de cuidar del (*pflügen*) ser²¹ y respetarlo (*schonen*). El agente humano es «el pastor del ser».²²

Negar este papel, tratar de transformarlo en algo más, actuar como si tuviéramos el control es ir en contra de nuestra esencia y sólo puede ser destructivo. El paralelismo con la línea de razonamiento de Aristóteles es inequívoca. Sin embargo, ha sido traspuesto en una nueva clave. Nuestra esencia no deriva de descripción óptica alguna, sino de nuestro papel en relación con el claro del bosque. Por esta razón, Heidegger ve su filosofía como antihumanista y alinea el «humanismo» con la doctrina antropocéntrica del control humano.

19. «Die Frage nach der Technik» (La cuestión referida a la tecnología), *VA*, vol. 1.

20. *Unterwegs zur Sprache*; (Hacia el discurso; Pfulligen, 1959), pág. 27.

21. «Bauen Wohnen Denken», *VA*, vol.2.

22. «Brief über den Humanismus» (Carta sobre el humanismo), *Wegmarken* (Francfort del Memo, 1949, 1967), págs. 328, 338. «Der Mensch ist nicht Herr des Seienden. Der Mensch ist Hirt des Seins.» [«El hombre no es señor del Ser. El hombre es pastor del Ser.»]

Pero, ¿cómo se reconoce el modo de ser del claro del bosque? ¿Cómo hacer que el revelar sin distorsión revele? El desocultamiento no es una entidad extra, por encima o por debajo de las que revelan. Así, la metadesocultación se da en el modo en que las entidades de primer orden revelan. Y para Heidegger esto significa que ellas, o un subconjunto importante de ellas, tienen que revelarse como «cosas», no simplemente como objetos o, todavía peor, como posición de reserva.

La cosa acerca de la «cosa» es que al ser desocultada codesoculta su lugar en el claro. El último Heidegger introduce la noción de la «cuaternidad» para explicarlo: los seres mortales y los divinos, la tierra y el cielo. Tomemos una entidad humilde como una jarra. Mientras se revela en el mundo de un campesino, en el mundo no modificado todavía por la tecnología moderna, es un recordatorio de las actividades humanas en las que juega un papel, para servir vino en la mesa, por ejemplo. La jarra es un punto en el que esta rica ola de prácticas puede sentirse, visible en la verdadera forma de la jarra y de su asa, que se ofrece a sí misma para su uso. Mucho más para la vida humana que se correvele en esta cosa.

Al mismo tiempo, esta forma de vida está basada en y entretejida con bienes fuertes, con asuntos de valor intrínseco. Éstos son asuntos que tienen influencia en nosotros. Pueden ser denominados «divinos». De modo que éstos son también codesvelados. Heidegger imagina esta conexión surgiendo de un verdadero ritual de servir una libación. Pero yo dudo de si los campesinos de la cristiana Selva Negra de Suavia (como contrapuesta a los antiguos griegos) realmente hicieron este tipo de cosa; basta señalar que los modos humanos de compañerismo que la jarra codesoculta, son atravesados por significados morales y religiosos. Quizás el pastor habló, pero incluso si no lo hizo, esta vida juntos tiene un significado en las vidas de los participantes.

La jarra es algo formado y modelado por el uso humano. Es uno de aquellos objetos que ya están claramente identificados como un *locus* de características. Como tal está presente y emerge de un vasto dominio de una realidad todavía no formada ni identificada. Se trata de un campo de potencial formación futura, pero no tiene límites, es inagotable. Todo formar está rodeado por, y se inspira en, este informado. Si no estamos cerrados a ella, la jarra como una entidad formada, también hablará de su historia, de su emergencia desde la materia informe, de su continuada dependencia de lo informe, ya que sólo puede existir como una entidad mientras esté sostenida por la entera realidad que le rodea. Des-

cansa, en última instancia, en la tierra y ésta es la palabra que Heidegger usa para esta dimensión de desocultación.

Por último, la jarra y todas las actividades que le rodean de las que habla, y la tierra, están abiertas a las mayores fuerzas cósmicas que se encuentran más allá del dominio de lo formable y que pueden eliminarlas o permitir su florecimiento. La alternancia del día y la noche, las tormentas, las inundaciones o su benigna ausencia— son cosas que Heidegger reúne bajo el título «cielo». Proveen el marco dentro del cual la tierra puede ser parcialmente formada como nuestro mundo.

Todas ellas son codesocultadas en la cosa. Heidegger dice que las reúne (*versammelt*) y que moran (*verweilen*)²³ en ella. Cuando esto ocurre, entonces el propio claro del bosque puede decirse que está desocultado sin distorsión. La metadesocultación no distorsionada tiene lugar a través de este modo de desvelar de primer orden. Ser entre las cosas de un modo tal que desvelen es lo que Heidegger denomina «habitar» (*wohnen*). Implica nuestro «cuidar» de ellas:

El residir con las cosas es la única manera en que se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la cuaternidad. El habitar cuida la cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la cuaternidad sólo cuando ellas mismas, en tanto que cosas, son dejadas en su esencia. ¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, y erigen propiamente las cosas que no crecen.²⁴

Como se evidencia en este pasaje, las cosas incluyen más que objetos hechos. Incluyen las cosas vivas. Y van más allá: «Pero cosa es también, a su manera, el árbol y la laguna, el sendero y la montaña. Cosas son también, cada una de ellas haciendo cosa a su manera».²⁵ De modo que parte de lo que está implicado en la preservación de la cuaternidad es «salvar la tierra».²⁶

Vivir entre las cosas de esta manera permite a la cuaternidad manifestarse en su presencia cotidiana. Esto es ya un efecto del lenguaje, porque la cuaternidad puede ser codesocultada sólo para nosotros, que ya hemos identificado la propia cosa y distinguido

23. «Das Ding» (La cosa), VA, vol. 2, págs. 27, 50.

24. «Building Dwelling Thinking», págs. 25-26.

25. «La cosa», pág. 55.

26. «Building Dwelling Thinking», pág. 25.

las cuatro dimensiones en el lenguaje. Pero hay un modo más concentrado de lenguaje, en que tratamos de llevar a su auténtica expresión lo que está codesoculto en la cosa y tratamos de capturarlo en una formulación deliberada por medio de una forma expresiva. La misma forma heideggeriana de filosofar (propia-mente, «pensar») es un intento de hacer esto. Pero también podemos hallarlo en las obras de arte. Así la mujer labriega, mientras se pone sus zapatos, experimenta su vida en los prados y las estaciones y el grano maduro. «Sabe todo lo dicho sin observación o consideración alguna.» Pero en la pintura de Van Gogh, lo cósmico de los zapatos de labriego se muestra como algo que podemos contemplar en una formulación expresa que podemos considerar y observar.²⁷

Ahora bien, nos cerramos a todo esto cuando nos desviamos del vivir entre las cosas y del formular que ellas se codesocultan en el arte y las identificamos como objetos libres de contexto susceptibles de estudio científico; e incluso más, cuando nos deslizamos en el modo de vida tecnológico y las tratamos como posible reserva. Si de ello hacemos nuestra postura dominante en el mundo, entonces anulamos las cosas en un sentido más fundamental que el mero romperlas en pedacitos, aunque esto se sigue. «En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya a las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica.»²⁸

¿Qué nos dice todo ello acerca del lenguaje? Que tiene un *telos* que requiere que las entidades se desvelen de un modo determinado. Y esto ya se hace posible a través del lenguaje. Además, cuando se pierde, un papel esencial en su recuperación corresponde a ciertos usos del lenguaje en la filosofía o en el arte o en el heideggeriano *Denken* y *Dichten*. Cuando entendemos el papel potencial que éstos pueden desempeñar, entendemos que el modo original de habitar que hemos perdido proviene por sí mismo de algunos actos fundativos de una o del otro

Así el lenguaje, por medio de su *telos*, dicta un cierto modo de expresión, una manera de formular cuestiones que puede ayudar a restaurar la coseidad. Nos dice qué decir, dicta la palabra poética o de pensamiento, por así decirlo. Podemos seguir hablando, pensando sólo en nuestros propósitos, inconscientes de que hay algo más a lo que prestar atención. Pero si dejamos de ocuparnos del

27. «Origen de la obra de arte», pág. 23.

28. «La cosa», pág. 42.

lenguaje, éste nos dictará un cierto modo de habla. O, dicho en otros términos, las entidades exigirán que usemos el lenguaje que las pueda desocultar como cosas. En otras palabras, nuestro uso del lenguaje deja de ser arbitrario, disponible, un asunto de sus propios sentimientos y propósito. Incluso, de hecho especialmente, en lo que el subjetivismo piensa que es la esfera de la mayor libertad personal y de la autoexpresión, la del arte, no somos nosotros, sino el lenguaje el que debería estar al control.

Así es como yo creo que hay que entender la concepción heideggeriana del habla del lenguaje. Por ello Heidegger se refiere a nuestra relación con el lenguaje en terminos de una invocación (*Ruf*) a la que estamos atentos. «Die Sterblichen sprechen insofern sie hören» [Los mortales hablan en la medida en que escuchan]. Y puede hablar de la invocación como emanando del silencio (*Stille*).²⁹ El silencio está donde no hay todavía palabras (las correctas) pero somos interpelados por entidades para desocultarlas como cosas. Por supuesto esto no ocurre antes del lenguaje; sólo puede darse en él. Pero dentro del lenguaje y a raíz de su *telos* somos empujados a encontrar palabras sin precedentes que nos llevan a romper el silencio. Esta persistencia contrasta con la ruidosa *Ge-rede* con la que llenamos el mundo con expresiones de nuestros yo-yes y de nuestros propósitos.

Estas palabras sin precedentes («dichos» es mejor, pero «palabra» es más central) son palabras de poder; podemos denominarlas palabras de recuperación. Constituyen el auténtico pensar y la poesía.³⁰ Están a un nivel distinto del habla cotidiana –no porque sean lengua-

29. *Unterwegs zur Sprache*, págs. 27-29.

30. La clasificación que Heidegger hace de *Dichten* (poesía) junto a *Denken* (pensar) refleja el hecho que su concepción está en lo sustancial anticipada, no sólo en la práctica sino también en la autocomprensión de algunos de los poetas del siglo XX, principalmente Rainer Maria Rilke. En la *Novena elegía de Duino*, ofrece su comprensión de la palabra de poder como una palabra de elogio: «Preise dem Engel die Welt... Sag ihm die Dinge... Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser» (Celebra para el ángel el mundo... Dile las cosas... Muéstrale cuán feliz puede ser una cosa, qué inocente y qué nuestra). La palabra «cosa» toma aquí una fuerza especial, relacionada muy estrechamente con la de Heidegger. Nuestra tarea es *decir* cosas. Y la lista de ejemplos de Rilke recuerda mucho a la de Heidegger: «Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: haus, Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster-höchstens, Säule, Turm» (Estamos *aquí* quizás para decir sólo: casa, puente, pozo, puerta, jarro, árbol frutal, ventana –a lo más, columna, torre–). Se trata de una suerte de recuperación: «Und diese, von hingang tebenden Dinge verstehn, dass die sie ruhmst: vergänglich, traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu» (Y estas cosas que están vivas, que se escapan, entienden que las elogies; transitorias en sí mismas, confían en nosotros para el rescate, nosotros,

je «más elevado», sino porque el habla cotidiana es un tipo de deslustre, de disminución, de olvido de la más vigorosa desocultación que las palabras llevan.³¹ Por esta razón deseo hablar de recuperación.

Heidegger señala algo muy importante, un poder de las palabras al que las teorías estructuradoras no pueden dar sentido. Este poder tiene usos tremendamente positivos así como algunos terriblemente peligrosos. Heidegger sólo es característicamente consciente de los primeros. El peligro proviene de lo mucho que puede ser recuperado de la zona gris de represión y olvido. Hay también resentimientos y odios, sueños de omnipotencia y de venganza, que pueden ser liberados por sus propias palabras apropiadas de poder. Hitler fue un genio histórico-mundial en un sólo aspecto: encontrar oscuras palabras de poder, expresiones que podían capturar y elevar los temores, las ansias y los odios de un pueblo en algo demoníaco. Heidegger no tiene espacio para la recuperación del mal en su sistema y esto es parte de la razón por la que Hitler pudo cegarle y por la que no pudo nunca tener una comprensión moral del significado de lo que aconteció entre 1933 y 1945.³²

Pero en la filosofía heideggeriana hay también un componente relevante para la política moderna y que actualmente es de especial importancia. Con ello retorno al tema planteado al comienzo. La comprensión heideggeriana del lenguaje, de su *telos* y de la esencia humana, puede constituir la base de una política ecológica,

los más transitorios de todos). Tal recuperación es necesaria porque la avalancha de la sociedad tecnológica pretende convertir todo en almacenes de poder sin forma alguna, tal como dice la séptima *Elegía*. «Weite Speicher der Kraft schafft sich der Zeitgeist, gestaltlos wie der Spannende Drang, den er aus allem gewinnt. Tempel kennt er nicht mehr» (Grandes reservas de fuerza crea el espíritu del tiempo, sin forma, como el tenso impulso que obtiene él de todo. Templos ya no conoce). El concepto de *standing reserve* originalmente era una imagen poética de Rilke.

31. «Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise... der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum verutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Ruren erklingt» (La auténtica poesía no es meramente un modo más elevado del lenguaje cotidiano. Es, más bien, a la inversa; el lenguaje cotidiano es un poema olvidado y, por tanto, gastado, del cual ya no resuena la llamada). *Unterwegs zur Sprache*, pág. 28.

32. Los diferentes usos de las palabras de poder son discutidos con una penetración característica por Vaclav Havel en su «Words on Words», el discurso (que habría) hecho al recibir un premio literario alemán. Publicado en el *New York Review of Books*, 18 de enero de 1990, págs. 5-8. La procedencia heideggeriana de parte de su pensamiento por lo que a esto se refiere (en parte por vía de Patocka) es evidente en el texto.

fundada en algo más profundo que un cálculo instrumental de las condiciones de nuestra supervivencia (aunque éste debería bastar para alarmarnos). Puede ser la base de una ecología «profunda».

Tal como ya dije, podemos pensar las demandas del lenguaje también como demandas que las cosas nos ponen para que las desocultemos de un modo determinado. Lo cual equivale a afirmar que exigen que las reconozcamos como teniendo determinado significado. Y este modo de desocultación puede ser, en casos cruciales, incompatible con una actitud puramente instrumental hacia ellas. Tomemos, por ejemplo, la tierra virgen. Exige ser desocultada como «tierra», como lo otro de «mundo». Esto es compatible con una postura de indagación desde la que identificamos especies y formas geológicas, por ejemplo, mientras retenemos un sentido de la necesaria inagotabilidad de tierra virgen que les cerca. Pero una actitud puramente tecnológica, en la que vemos los selvas tropicales sólo como posible reserva de madera, no deja espacio para este significado. Considerar que esta actitud «aniquila» la tierra virgen en su auténtico significado –incluso antes de que intervinásemos y talemos todos los árboles– es paralela a la observación de Heidegger acerca de las cosas y de la bomba atómica.

Esta actitud violenta nuestra esencia como seres con lenguaje. Supone también una destrucción de nosotros, incluso si pudiéramos sustituir el oxígeno y compensar el efecto invernadero. Esta forma de plantearlo podría sonar como si la filosofía ecológica de Heidegger fuera, después de todo, poco profunda y basada en última instancia en propósitos humanos. Pero ya hemos visto que su concepción es una malinterpretación, ya que los propósitos en cuestión no son simplemente humanos. Nuestros fines están fijados por algo a lo cual estamos supeditados y esto deberíamos entenderlo. De modo que una auténtica comprensión de nuestros propósitos nos tiene que llevar más allá de nosotros mismos. En este sentido, acaso Heidegger ha superado la diferencia entre ecología profunda y superficial y sugiere una tercera posición. Como ya indiqué al principio, su posición es inclasificable en términos del tema que, en general, es el objeto del debate. Hace algo genuinamente nuevo.

Adecuadamente entendido, el «pastor del ser» no puede ser un adepto de la razón instrumental triunfalista. Por este motivo aprender a morar entre las cosas puede también equivaler a «rescatar la tierra». En este momento, cuando necesitamos toda la penetración que podamos reunir en nuestra relación con el cosmos para desviar nuestro desastroso curso, Heidegger puede haber abierto una nueva línea de pensamiento vitalmente importante.

CAPÍTULO 7

LA IRREDUCTIBILIDAD DE LOS BIENES SOCIALES

¿Hay bienes sociales irreductibles? Para algunas corrientes de pensamiento de nuestra cultura es obvio que los hay, pero para otra tradición, influyente en el pensamiento académico, es claro que no. El sentido común se siente escindido y confuso ante esta cuestión.

La línea de pensamiento que toma el lado negativo es dominante, entre otros lugares, en la economía. A menudo se considera como una verdad autoevidente en el conjunto de pensamientos, cálculos y reflexiones conocido como «economía del bienestar». Y es también la piedra de toque de una influyente corriente de pensamiento filosófico que, a lo largo de los tres últimos siglos, ha ocupado una gran parte del espacio intelectual en nuestra civilización y que podemos denominar toscamente «utilitaria».

Amartya Sen, en su conocido artículo «Utilitarismo y bienestarismo» ofrece una definición:

Bienestarismo: el juicio de la relativa bondad de los estados alternativos de cosas debe basarse exclusivamente en, y ser tomado como una función creciente de, el correspondiente conjunto de utilidades individuales en estos estados.¹

Hay tres supuestos filosóficos centrales incorporados en esta definición. El primero es el consecuencialismo: la idea de que nuestros juicios de valor deberían ponderar resultados y estados de cosas y no deberían preocuparse, como hacen otros modelos de pensamiento ético, de la cualidad moral intrínseca de los actos. Para una teoría tradicional, como la de Aristóteles, que convierte en central la noción de virtud, una consideración crucial puede ser si una acción es un acto de, digamos, cobardía o de coraje, lealtad o traición. Pero para los consecuencialistas lo que cuenta es el resultado, lo que se obtiene. De ahí que los juicios de valor puedan

1. Amartya Sen, «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy* 76.9 (1979), pág. 468.

ser hechos ponderando estados de cosas. Tal es el modo racional de evaluar.

El segundo supuesto es la utilidad. La filosofía de la utilidad puede ser considerada como una especie de consecuencialismo, que añade un paso más hacia lo que debe ser el procedimiento de evaluación racional. Los estados de cosas han de ser aprobados por su utilidad, esto es, por la felicidad o satisfacción que proporcionan a los agentes. Esta «felicidad» ha de ser entendida en su forma más cruda. Es decir, no debe incorporar deudas metafísicas, desde las cuales algunas fuentes de satisfacción son consideradas depravadas o más inferiores y, por tanto, como fuentes de falsa o poco auténtica felicidad. Lo que la gente encuentra satisfactorio es satisfactorio. Lo que califica como más satisfactorio debe ser juzgado como cuantitativamente superior, y así sucesivamente. No tiene que haber una segunda interpretación del agente en términos de una doctrina de la naturaleza humana o de la buena vida. De nuevo aquí podemos observar un agudo contraste con la teoría ética tradicional, incluido Aristóteles, para quien la felicidad estaba estrechamente ligada a una concepción de la buena vida.

Naturalmente la teoría utilitaria no está comprometida con la idea de que cada persona entenderá mejor sus propios intereses; un agente puede estar equivocado acerca de lo que producirán estados que encuentra satisfactorios. Puede ser lo bastante ignorante para pensar que beber alcohol metílico tiene las mismas consecuencias que beber vino y, al mismo tiempo, saber que el estado inducido por el vino es altamente satisfactorio. De modo que cabe la posibilidad de que tenga que ser protegido de los resultados de su propia ignorancia. Pero está claro que la justificación para afirmar que necesita protección –las nocivas consecuencias de beber alcohol bruto– procede de sus propios gustos y satisfacciones: él mismo no encontraría la ceguera satisfactoria.

El tercer supuesto llega casi como un anticlímax. Es el atomismo: las utilidades ponderadas en los estados de cosas son las individuales. Esto parece un truismo, dado que la moderna filosofía del utilitarismo está comprometida, en sus mismos fundamentos, con el atomismo. Desde el interior de esta filosofía parece sencillamente autoevidente que todos los bienes son, en último análisis, los bienes individuales. Cuando se llega a este punto en la concepción del bienestarismo, el tercer supuesto casi parece del más banal sentido común.

Sen destruye de un golpe el bienestarismo al mostrar la fragilidad de su supuesto utilitario. Quiero abordar el tercer supuesto, el

atomista, pero por estar tan bien incrustado en el apoyo filosófico de los otros dos, debo cavar un poco más profundamente para llegar a él. A medida que mi pala penetra en el terreno pantanoso bajo la construcción bienestarista, doy con otros dos puntales que deberían ser puestos al descubierto. Ambos contribuyen a hacer parecer autoevidente que los bienes en última instancia deben ser individuales.

Es obvio que la expresión «en última instancia» implica un importante requisito. Naturalmente todas las escuelas de pensamiento reconocen bienes públicos. Sin duda, se dan medidas, instituciones, o estados de cosas que ofrecen satisfacciones a más de un individuo. Y en algunos casos los bienes no pueden, por la naturaleza de las cosas, ser producidos de tal modo que beneficien a un solo individuo, sino que benefician a muchos o a ninguno. A menudo se cita como ejemplo la defensa nacional. También podríamos pensar en un dique diseñado para detener en un arroyo el caudal en primavera. Aunque esto salva mi casa de campo, no puede ser diseñado para que salve la mía sin también salvar la tuya. Bentham proporcionó el concepto de un bien que sería público no en el sentido de beneficiar a todos los miembros de una colectividad sino de dirigir este bien a un cierto número de individuos que no podrían ser identificados de antemano. Si el municipio construye un pasamano en las escaleras que supuestamente quedarán cubiertas por el hielo en invierno, esto ayudará a cualquiera que las use después de una fuerte helada. De modo similar, colocar una farola hará más fácil y más seguro el tránsito para cualquiera que circule por la noche.

Pero, en todos estos casos, se puede sostener que lo bueno es un bien sólo porque beneficia a individuos. En ciertos casos puede haber muchos, de hecho, de tales beneficios que pueden abarcar a todos los miembros de una colectividad dada (por ejemplo todos los ciudadanos que son defendidos del enemigo o todos los habitantes que viven junto al arroyo). En otros casos puede no ser posible decir exactamente a quién beneficia. Pero al final, la medida o estado de cosas sólo es buena porque proporciona satisfacción a individuos.

Esta última frase capta la tesis central, los bienes públicos y sociales pueden necesariamente «descomponerse». Parece evidente a raíz de los dos puntales mencionados antes. El primero es un atomismo filosófico que descansa muy profundamente en la moderna tradición de la ciencia social. Se inspira en el atomismo, que fue fundacional en la moderna revolución científica, y su figura origi-

nadora probablemente es Hobbes. Las totalidades han de ser entendidas en términos de las partes que las componen –y las sociedades están hechas de los individuos–. Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales. En último término sólo los individuos actúan y eligen; pensar que la sociedad consiste en algo más, por encima de estas elecciones y acciones individuales, es invocar alguna extraña y mística entidad, un espíritu fantasmal de la comunidad con el que ninguna ciencia austera y respetable puede tener tratos. Significa adentrarse en las brumas hegelianas, donde todos los viajeros acaban perdidos para siempre en la razón y la ciencia.

Con frecuencia este atomismo se hace visible a través de un alegato en favor de lo que se denomina «individualismo metodológico», el cual nos conmina a tratar las colectividades como compuestas por individuos. Para los defensores de las ideas expresadas en el párrafo anterior esto es de elemental sentido común, advertencia que se ignora a propio riesgo. Y entonces la tesis de que los bienes sociales necesariamente pueden descomponerse se presenta como una obvia aplicación de un principio mucho más general e inalterable. Éste es uno de los puntales de apoyo que mi pala ha dejado al descubierto y que pronto tendré que abordar.

Pero antes de agarrar la sierra (o como la agresión sube, el hacha) quiero exponer el segundo puntal. Denominémoslo «subjetivismo». Está implícito en la concepción utilitaria de la felicidad, que como hemos visto es deliberadamente acrítica. La felicidad y, por tanto, el bien es medido en términos de lo que hace que la gente se sienta feliz. Nos vemos remitidos a sentimientos o satisfacciones subjetivos; o, si utilizamos los términos de una versión más actualizada del utilitarismo, a preferencias. El bien o los objetos de valor están determinados en última instancia por lo que se desarrolla en la mente de las personas o por sus sentimientos. Y entonces la comprensión atomista parece la más apropiada, ya que nadie supone que haya un *locus* para el pensamiento o para los sentimientos que no sean las mentes de los individuos. A menos que nos refugiemos en algún extraño tipo de mente del grupo, parece sencillamente evidente que el bien así entendido debe poder descomponerse en último término en estados de los individuos. El subjetivismo añade fuerza al atomismo al contribuir a la inquebrantable fuerza de esta tesis.

Deseo ahora volver al primer puntal, el atomismo. ¿Qué es lo que hace parecer al individualismo metodológico tan autoevidente para tanta gente? Sencillamente, la consideración de que, en algún

sentido obvio, las sociedades no consisten en nada más que en seres humanos. Por supuesto, una vez estamos viviendo en una sociedad o incluso estudiando cómo funciona, hay que tomar en cuenta toda una serie de cosas que no son simplemente personas o concatenaciones de personas: roles, oficios, estatutos, reglas, leyes, costumbres. Todas ellas pueden aturdirnos fácilmente, pero si nos detenemos y reflexionamos un minuto, nos damos cuenta de que todo lo que verdaderamente hay en ellas es un puñado de organismos humanos interactuando. Eliminémoslos y no quedará nada. Su interacción puede implicar el hecho de que tengan pensamientos cuyos contenidos impliquen roles, oficios, etc., pero son, en último término, predicados de los componentes individuales.

Reflexiones de este tipo subyacen al individualismo metodológico. Podemos reconocer la influencia de una rama no absurda de naturalismo en nuestra cultura científica. Pero del mismo modo que este razonamiento es tan plausible, es completamente erróneo. Naturalmente en cierta medida es cierto que el hecho de que haya cosas tales como roles, oficios, leyes, estatutos, etc., depende de que haya seres humanos capaces de pensamiento; esto es, nunca podríamos atribuir a seres incapaces de pensar alguna de estas características que son esenciales para la comprensión de nuestra vida social. Incluso es dudoso que tenga sentido hablar de «jerarquía» en un grupo de mandriles, como solemos hacer. Es verdad que un macho fuerte puede mantener a los otros acorralados e intimidados, mientras él controla a las hembras. Pero si reflexionamos acerca de las condiciones en las que usamos un término como «rango», se torna evidente que su aplicación supone atribuir algo en la vida de los mandriles que no tenemos razón alguna para suponer en ella. A alguien con un cierto rango se *le debe* reconocimiento y se comete una infracción cuando éste le es negado. El uso de este término implica que los sujetos a los que se les aplica hacen estas distinciones, lo cual quiere decir que son capaces de pensamientos de la siguiente gama: «Esto es desmedido» o «Esto es un insulto» o «Finalmente se está comportando».

De modo que los roles y las cosas similares requieren pensamientos. Y los pensamientos se dan como eventos en las mentes de los individuos. Esto es cierto, pero todavía no es suficiente como justificación del atomismo. Y ello se debe a la peculiar naturaleza de los pensamientos (y, por ende, de todas las cosas que requieren pensamiento para existir). Los pensamientos existen, por así decirlo, en la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son.

Las malas novelas históricas constantemente nos lo recuerdan. Si un personaje en una novela situada en la Edad Media rechaza un curso de acción porque no le resulta «satisfactorio» o un hombre que figura en un relato acerca de un pueblo neolítico piensa en su amante como «sofisticada», nuestra sensibilidad es sacudida por la incongruencia. Ésta se parece, pero es también destacablemente distinta, a la incongruencia que supondría su uso de tecnología del siglo xx. En ambos ejemplos sabemos que «no podían» estar diciendo/pensando/haciendo lo que se describe. Pero en el caso del pensamiento o del habla incongruentes no se trata sólo de la ausencia de ciertos artefactos en su entorno, no es algo que pudiera remediarse con una curvatura temporal que permitiera entregarles ciertos aparatos. Más bien, la imposibilidad radica en el hecho de que toda esta gama de significados no existía para ellos; el modo de clasificar las cosas como «satisfactorias» o «sofisticadas» y sus diversos opuestos y alternativas, no formaba parte de su trasfondo de descripciones posibles. Su lenguaje carecía de estos recursos.

Esto ilustra lo que, en ciertos aspectos, es un truismo de la existencia humana: el modo en que los pensamientos presuponen y requieren un trasfondo de significados para poder ser el tipo particular de pensamiento que son. Pero los términos de esta última frase, tales como «presuponen» y «requieren», apuntan a una relación particularmente fuerte. No es una relación contingentemente causal, que hasta cierto punto podríamos imaginar del tipo que invocamos cuando decimos que las aldeas neolíticas no podían construir pirámides porque esto requiere y presupone una vasta fuerza de trabajo. Siempre podemos imaginar una constelación de circunstancias, quizás muy alejadas del verdadero curso de las cosas y, sin embargo, no absurda como suposición, a partir la cual esta exigencia pudiera ser burlada: supongamos que una raza de gente con una gran fuerza física habitara estos pueblos. Pero en el caso de los pensamientos y de las palabras una suposición de este tipo carecería de sentido. Nada de lo que esta gente dijera podría *equivaler* a describir algo como «satisfactorio» o «sofisticado» en tanto tuvieran su particular trasfondo lingüístico.

Aquí la imposibilidad es más fuerte porque estamos en el dominio del significado, dominio en el que «equivale a» y «validez» desempeñan un papel esencial. Tener el pensamiento descriptivo «Ésta es una vida satisfactoria» o «Hay una muchacha sofisticada» es estar haciendo una afirmación sobre estos objetos. La forma general de la afirmación en estos casos puede ser resumida como la

afirmación de que éstos son los términos correctos que se deben aplicar aquí. A este respecto, hay analogías entre pensar y hacer un movimiento en alguna actividad humana regida por reglas en la que las cuestiones de validez o invalidez emergen –como, por ejemplo, un juego–. Ésta era la base del conocido uso wittgensteiniano de la imagen del juego en sus discusiones en torno al lenguaje y al pensamiento. Sean cuales fueren las debilidades que surgen cuando esta imagen es sobreaplicada, este núcleo tiene justificación: nos encontramos en el dominio de la validez.

Y entonces, fácilmente podemos ver por qué en un sentido fuerte ciertos pensamientos son imposibles en determinadas circunstancias. Nada podría equivaler a afirmar «ella es sofisticada» entre los agricultores neolíticos en la alta Siria (si nuestras conjeturas son correctas acerca de su cultura), del mismo modo que nada podría equivaler a hacer la táctica de la reina en el juego de damas. El movimiento presupone un trasfondo de reglas o, en el caso del lenguaje, de condiciones de validez; y en estos dos casos el trasfondo no está.

Invoqué el nombre de Wittgenstein e indudablemente es el más conocido de todos los que han impelido a la filosofía contemporánea a aceptar esta característica central del pensamiento y del lenguaje. Un *ítem* lingüístico dado tiene el significado que tiene sólo a partir del trasfondo de todo un lenguaje. El uso de un término particular, separado de este trasfondo, es impensable. La suposición de que, a través de la invención del saber, se podría pensar en un término singular como éste no tiene sentido. Wittgenstein usa esta idea con gran eficacia cuando argumenta en contra de la posibilidad de un lenguaje privado, como cuando nos pide que imaginemos el caso de alguien que quiere dar un nombre a una sensación interna sin referencia al resto del lenguaje.² Para saber lo que estoy diciendo, debería situar esta entidad en alguna parte, debería decir como mínimo que lo que estoy nombrando es una *sensación*. Wittgenstein confía en esta misma idea para poner de relieve los límites de la definición ostensiva. Para que los otros entiendan qué quiero decir cuando explico el significado de una palabra al señalar alguna cosa, han de captar el tipo de cosa a que se alude. Señalo un objeto y digo «marrón». Pero, ¿quiero decir el tipo de objeto, la distancia de mí, la forma o el color? Sólo si sabes que es el color me interpretas correctamente.

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), § 258 y sigs. [Trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

Una vez disponemos de la idea wittgensteiniana, dirigimos con asombro la mirada atrás, hacia las teorías del significado no sofisticadas (*nosotros* podemos usar este término), que dominaron la temprana filosofía moderna, de Hobbes, Locke y Condillac.³ Esta última da una explicación del origen del lenguaje que presenta a sus inventores aprendiendo a usar primero una palabra, luego dos, luego tres, luego más. Se suponía, pues, que podía haber algo semejante a un léxico de una sola palabra, algo que no parece haber sido cuestionado en el período clásico, pero cuya total absurdidad fue revelada por Wittgenstein.⁴

¿Qué subyace a esta concepción ingenua? El pensamiento y el uso del lenguaje son asimilados a tipos ordinarios de eventos que no requieren un trasfondo de significado. En mi discusión acerca de los dos tipos de imposibilidad, ejemplificados respectivamente por la incapacidad de pensar «sofisticada» en la aldea neolítica y la incapacidad de construir una pirámide, emergía una distinción entre dos tipos de eventos, los que presuponen un trasfondo de significado que asienta las condiciones de validez y los que no lo presuponen. Denominémoslos «eventos significativos» y «eventos simples». Las primeras teorías del lenguaje consideraron que pensar un pensamiento e introducir una palabra eran eventos simples. Había una idea en la mente, un sonido en la cercanía y el pensador individual simplemente debía establecer una conexión entre las dos. Estas teorías ignoraron totalmente la existencia de eventos significativos e imaginaron que se podía tratar todo como un simple evento. Pues bien, este error es exactamente lo que subyace al moderno atomismo y a su vástago, el individualismo metodológico.

Una vez establecido que todos los pensamientos se dan en mentes individuales, podríamos pensar razonablemente que los argumentos en favor del individualismo metodológico son suficientes. Pero esto basta sólo si los tratamos como eventos simples. De un modo paralelo, Locke sostiene que la conexión entre la idea y la palabra tiene que ser establecida en la mente de alguien, de modo

3. Véanse Hobbes, *Leviathan*, capítulos 4 y 5 [trad. cast.: *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1994]; Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, libro tercero [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985]; Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* [trad. cast.: *Ensayo sobre los conocimientos humanos*, Barcelona, Orbis, 1992], segunda parte.

4. Por supuesto Wittgenstein no fue el primero en destacar esta cuestión. Fue crucial en las teorías del lenguaje de la época romántica; Herder ya había atacado a Condillac en su *Ursprung der Sprache* (1772). Véase el capítulo 5.

que los *lexica* son siempre de individuos.⁵ Cuando nos damos cuenta de que tratamos con eventos significativos, la historia se torna más complicada y ya no podemos centrarnos solamente en el evento que ocurre, hemos de tener también en cuenta el trasfondo que le concede su significado. Pero este trasfondo no es un evento ni tampoco puede ser localizado en los individuos. Es un lenguaje y localizarlo no es un asunto simple. Desde un cierto punto de vista, no puede ser totalmente localizado, puede ser considerado como una entidad ideal, como el teorema de Pitágoras o la regla del *modus ponens*. Pero si queremos ver cuán incrustado está en la vida humana, entonces debemos decir algo semejante a lo siguiente: un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística. Esta última es su *locus* y esto es lo que, en última instancia, excluye el individualismo metodológico.

Los eventos significativos existen en una suerte de espacio bidimensional. Son eventos particulares, pero sólo en relación con un trasfondo de significado. Ésta es la base de la distinción saussuriana entre *langue* y *parole*.⁶ Saussure sostiene que el lenguaje no puede ser entendido a menos que hagamos esta distinción. Hay un código (*langue*), y este código es usado en cada acto particular de habla (*parole*). *Langue* y *parole* se encuentran en una característica relación circular. Todos los actos de *parole* presuponen la existencia de la *langue* y ésta es constantemente recreada en los actos de *parole*. En cualquier momento el lenguaje puede considerarse sincrónicamente como un sistema ideal, pero a lo largo del tiempo o diacrónicamente cambia y evoluciona y lo hace bajo el impacto de la *parole* –la gente habla mal o innova deliberadamente y el uso desviado gradualmente se convierte en norma.

Digamos ahora que cada acto de *parole* puede ser atribuido a un individuo o (al descomponerlo) a individuos (no estoy seguro de querer conceder esto, a la larga, pero ciertamente parece un supuesto del sentido común). Pero de ahí no se sigue todavía que podamos dar una explicación atomista del lenguaje. Hacer esto sería colapsar la otra dimensión, la de la *langue*, que no es un asunto individual sino la práctica normativa de una comunidad. Tampoco ayuda apuntar al hecho de que a lo largo del tiempo la *langue* ha

5. Locke, *Essay*, 3.2.8 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985].

6. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (París, 1978), capítulo 4 [trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1993].

adquirido la forma que tiene a través de los actos de *parole*. Sin embargo, esto no la convierte en susceptible de descomponerse, porque los actos que la forman son actos solamente a partir del trasfondo de la *langue* de su tiempo. Las dos dimensiones no pueden reducirse a una.

Pero el individualismo metodológico implica intentar un tipo de reducción ya que se basa en la creencia de que el trasfondo puede ser ignorado (tratando los actos de *parole* como eventos simples) o bien puede, de un modo u otro, ser reducido o descompuesto en estos actos. En cualquiera de sus variantes se trata de un error fundamental.

Y entonces emerge la muy profunda intrincación de dos temas en nuestra historia cultural e intelectual: atomismo *versus* perspectiva social, por un lado, y la negación *versus* el reconocimiento de la dimensión del significado, por otro. Cuando se reduce la dimensión del significado, se ignora el papel independiente de la *langue* y ya no hay eventos significativos sino que todos son simples; sencillamente no parece problemático concluir el atomismo en política, como fue la norma en física, sobre la base de fundamentos naturalistas comúnmente aceptados. En esta teoría del lenguaje y, en la medida en que todo es explicado en términos de *parole* y en que todos los actos de *parole* son los individuales, parece que también el lenguaje debe ser, en última instancia, un asunto individual y el acoplamiento entre el sonido y la idea debe ocurrir en los individuos, como los teóricos clásicos pensaron. Lo que trastorna esta línea de pensamiento no es alguna suerte de conciencia colectiva misteriosa sino la naturaleza de los eventos significativos. Reconocer el lugar independiente de la dimensión de la *langue* significa aceptar algo en la propia ontología social que no puede ser descompuesto en ocurrencias individuales. Éste es el paso crucial que nos aleja del atomismo.⁷

En los últimos párrafos he estado hablando del lenguaje. Pero la discusión empezó con aquellas características centrales de la vida social como los roles, las leyes, las oficinas y los estatutos. Llegamos al lenguaje porque éstas se hallan claramente conectadas con nuestro tener ciertos pensamientos y éstos están condiciona-

7. Ésta es también la razón por la que no es accidental que la tesis del último Wittgenstein, del lenguaje como el trasfondo de significado [*meaning background*] de los términos individuales, sirva como parte de la prueba de la imposibilidad del lenguaje privado. En el punto en que para las teorías clásicas el lenguaje público era sólo una convergencia del léxico privado, Wittgenstein muestra la condición de parásitos del lenguaje público de los significados inventados privadamente.

dos por nuestro lenguaje. Y ahora debería estar claro que, en virtud de estas conexiones, estas características tienen algo de la naturaleza bidimensional descrita en términos saussurianos. Supongamos que, en este momento, estoy desempeñando un determinado rol, de padre o de profesor. Evidentemente esto no es un estado simple, sino un estado significativo.⁸ Sólo puedo desempeñar este rol porque existen las condiciones de validez definidas en un conjunto de prácticas e instituciones que moldean la vida de mi sociedad. El modo en que yo y otros desempeñamos estos roles, o no alcanzamos el nivel previsto al hacerlo, puede producir cambios diacrónicos en este conjunto de condiciones del trasfondo; finalmente, las prácticas y las instituciones se mantienen en la forma concreta que tienen sólo a través de los continuos intercambios en nuestra vida social. Cada representación individual de un rol es un acto de *parole* que presupone un trasfondo de *langue*; y ésta a su vez es sostenida a través de actos constantemente renovados. El círculo saussuriano también se aplica aquí y no es posible reducirlo sin convertirnos a nosotros mismos en incapaces de comprender cómo funcionan las sociedades.

Las explicaciones de los procesos sociales del individualismo metodológico tienen que fracasar porque no pueden enfrentarse a este hecho. En este sentido, quizás es cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son sólo a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones. Y esta *langue* no puede ser reducida a un conjunto de actos, elecciones o incluso a otros predicados de individuos. Su lugar es una sociedad. Tal es el núcleo que no puede descomponerse, en contra del cual el atomismo debe romperse los dientes.

He estado aserrando y golpeando aquel pilar de la tesis según la

8. En una de las lecturas, ser padre es, por supuesto, simplemente un hecho biológico. Pero aquí hablo del rol social, reconocido en las diferentes sociedades con diversos significados y obligaciones y con un significado emocional variable. En nuestra sociedad está incrustado en una determinada idea de la familia nuclear. Éste es un excelente ejemplo del modo en que el lenguaje cambia a lo largo del tiempo a través de los actos de *parole*. Nuestra comprensión de lo que es una familia y de cómo debería funcionar se amplía y cambia por medio de los diversos tipos de uniones en que la gente vive en la actualidad. Y todos estos nuevos sintagmas conducen a veces a un cierto perplejidad en nuestro «vocabulario» existente del amor y de la responsabilidad familiar. Recientemente en Vancouver, una de los miembros de una pareja lesbiana solicitó a la otra una pensión de manutención para su hijo, ya que había tenido el hijo (por inseminación artificial) durante el tiempo de convivencia con su compañera, la cual posteriormente la dejó por otra mujer. El confuso juez desestimó el caso. Pero tales cosas pueden ser la tendencia futura.

cual los bienes pueden descomponerse, que he denominado atomismo. Espero que todo el mundo estará de acuerdo en que ahora ha quedado derribado y ha fracasado. Es el momento de conectar todo esto a la cuestión principal. Además de eliminar uno de los motivos más fuertes para creer que todos los bienes deben ser individuales, ¿el hecho de comprender la sociedad en términos del círculo saussuriano nos dice algo directamente acerca de los bienes sociales? Acaso he eliminado una de las principales razones para creer *a priori* que los bienes sociales han de poder descomponerse, pero, ¿he arrojado alguna luz sobre a qué debería asemejarse un bien social no susceptible de descomponerse?

Creo que sí. De hecho, quiero sugerir que hay dos modos mediante los que se puede identificar un bien como irreductiblemente social y además que una comprensión de las dimensiones *langue-parole* de la acción social ayuda a clarificarlos.

El primer modo emerge directamente de la discusión anterior. Si llamamos al trasfondo de prácticas, instituciones y comprensiones que forman un análogo-*langue* para nuestra acción en un sociedad dada, nuestra «cultura» (hago un uso posible de este término excesivamente usado), entonces parece claro que la cultura puede ser el lugar de los bienes.

Un forma obvia en que esto puede presentarse de modo convincente es el siguiente: como individuos valoramos ciertas cosas, nos parecen bien ciertas realizaciones, ciertas experiencias satisfactorias, ciertos resultados positivos. Pero estas cosas sólo pueden ser satisfactorias, positivas o bienes de un determinado estilo, a raíz de la comprensión del trasfondo desarrollada en nuestra cultura. Así, puedo valorar la satisfacción que proviene de la auténtica autoexpresión o la experiencia que emerge de ciertas obras de arte o de las prácticas en las que la gente está una junto a otra en relaciones de franqueza e igualdad. Pero todo ello sólo es posible a partir del trasfondo de una cierta cultura. No toda cultura humana tiene un lugar para la auténtica autoexpresión. De hecho, del mismo modo que «satisfactorio» y «sofisticada», el lenguaje de la autoexpresión no era comprensible en una época antigua. Las obras de arte que originan la experiencia que yo valoro pueden ser las de una época determinada y, por tanto, de nuevo presuponen una cierta cultura. Las relaciones de franqueza e igualdad que considero valiosas pueden parecer incomprensibles o incluso reprensibles a gente de una cultura distinta –en sociedades jerárquicas como, por ejemplo, el Japón medieval–. De haber algunas relaciones análogas en aquella sociedad, éstas sólo se mantendrían en víncu-

los de estrecha amistad, entre grupos muy restringidos y nunca para las relaciones generalmente aceptadas en público entre la mayoría de los ciudadanos.

Si estas cosas son bienes, en igualdad de circunstancias, entonces es la cultura la que las hace posibles y, si deseo maximizar estos bienes, entonces debo querer preservar y fortalecer esta cultura. Pero la cultura como un bien o, más cautamente, como el *locus* de ciertos bienes (ya que en ella puede haber también mucho de reprehensible) no es un bien individual. Pero, entonces, alguien podría decir muy bien que se trata de un bien público en la categoría identificada, tal como lo era antes la defensa nacional o el dique construido río arriba para proteger nuestras casas. Al igual que estos bienes, es «público» puesto que no se puede procurar para una sola persona sin garantizarlo para todo un grupo. Pero los bienes que produce son ciertamente los de los individuos: la satisfacción de X, la experiencia de Y, las relaciones de los individuos en este grupo.

Sin embargo es en este punto donde la analogía se torna tensa. Incluso dejando aparte el caso de las relaciones francas e igualitarias, al que volveré más adelante, aquí hay algo completamente distinto. El dique y la armada están en una relación causal con los bienes que producen. Estos bienes podrían ser producidos por otros medios, aunque sea empíricamente poco probable. Pero una cultura está relacionada con los actos y experiencias que hace inteligible de un modo menos externo. La idea de que la cultura sólo es valiosa instrumentalmente en este tipo de caso descansa en una confusión. Confusión que es esencial a la comprensión ordinaria que en el bienestarismo se tiene acerca del modo en que los bienes públicos son susceptibles de descomponerse. Frente a la objeción que alguien podría plantear a esta tesis –después de todo el dique es una entidad particular y ayuda a mucha gente, de ahí que sea un bien social–, la respuesta es clara: el dique es una sola entidad y los bienes son todos individuales –la casa de X es preservada de la corriente, la casa de Y es preservada y así sucesivamente–. El dique no es por sí mismo un bien, sólo lo son sus efectos. Solamente es instrumentalmente valioso.

Este tipo de respuesta no cabe con respecto a la cultura, ya que no es un mero instrumento de los bienes individuales. No puede ser distinguida de ellos como su mera condición contingente, algo sin lo cual podrían en principio existir. Esto no tiene sentido. La cultura está esencialmente vinculada a lo que hemos identificado como bien; por consiguiente, es difícil ver cómo podríamos negar-

le el título de bien y no sólo en un sentido débil o instrumental, como en el caso del dique, sino como intrínsecamente buena. Decir que un cierto tipo de heroísmo desinteresado o que una cierta cualidad de experiencia estética son buenos, es juzgar como buenas aquellas culturas en las que este tipo de heroísmo o de experiencia son opciones concebibles. Si es importante cultivar tal virtud y experiencia, entonces las culturas han de fomentarlas no como instrumentos contingentes, sino por sí mismas.

Además, en segundo lugar y a diferencia del dique, la cultura valiosa es una característica irreductible de la sociedad como un todo. El dique, sólo en tanto que un instrumento, no es en absoluto una característica de la sociedad. Esto descubre otra desanalogía crucial. Un bien es público en el sentido ordinario de la teoría bienestarista, como vimos, cuando su provisión para uno requiere su ser sostenido para todos. Pero esto también, en el caso ordinario, es una restricción contingente. De hecho, con la tecnología disponible y tomando en cuenta los factores de riesgo, la única solución para mi problema de inundación es un dique, que también os protegerá a todos. Pero con una gama diferente de tecnologías posibles o si yo tuviera muchos más recursos podría haber otra solución: encierro mi propiedad en algún campo de fuerzas que sólo funciona contra la presión del agua desde el exterior; y entonces, muy pagado de mí mismo, os miro a todos vosotros mientras os apresuráis a evacuar en vuestros botes. Pero esta posibilidad no tiene sentido en el caso cultural. Este bien es inherentemente social.

Ésta es una manera de poder identificar los bienes irreductiblemente sociales. Pero hay otra que hace resaltar una clase parcialmente coincidente de tales bienes. De nuevo, podemos ver cómo es si partimos de la comprensión bienestarista de un bien público. Éste, como hemos visto, era considerado susceptible de descomponerse puesto que podemos identificar su ser bueno con su ser bueno individualmente para A, para B, para C, etc.

Consideremos ahora con más detalle el tercer ejemplo de bienes culturalmente condicionados, el caso de las relaciones francas e iguales. Sólo hice una advertencia al tratarlo como un bien de individuos y ahora quiero explicar por qué. La cuestión crucial es que el hecho de que nuestras relaciones sean de este tipo es, en sí mismo, un hecho irreductiblemente social. Que nuestras relaciones sean de un cierto tipo no es sólo la combinación de un hecho acerca de mí, supongamos mi disposición, y un hecho acerca de ti. Lo que esta descomposición deja fuera es el factor crucial, que no

estamos sólo bien o mal dispuestos hacia los demás, sino que tenemos una cierta comprensión común acerca de ello. Y es fútil y perversamente equivocado intentar definir la comprensión común o mutua como un compuesto de estados individuales. El hecho de tener una comprensión común acerca de algo es distinto de la comprensión que yo tengo de ello más tu comprensión más, quizás, mi conocimiento de que tú comprendes, y el tuyo de que yo entiendo; tampoco ayuda añadir más niveles: por ejemplo, que yo sé que tu sabes que yo entiendo. Esta suerte de situación de circunvalación algunas veces existe en las relaciones humanas más delicadas y tensas, o en el nivel diplomático entre Estados, pero es reconociblemente distinta del caso en que hay algo fuera entre nosotros y que llegamos a una comprensión común.

Encontramos aquí otra distinción esencial, junto a la que se da entre eventos significativos y eventos simples, que ha sido totalmente ignorada por la tradición empirico-utilitarista, pero que es de la mayor importancia humana. Es decir, la diferencia entre lo convergente y lo genuinamente común. Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos o en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal por *nosotros*. Una buena parte de la vida humana es totalmente ininteligible si ignoramos esta distinción. En primer lugar, no podríamos entender jamás por qué la gente se esfuerza en mantener el tipo circunvalado de relaciones mencionadas más arriba. Tampoco podríamos captar en qué consiste la amistad y el amor y por qué les es esencial descansar en un alto grado en comprensiones comunes.⁹

Las comprensiones comunes no se pueden descomponer y ello se debe, como acabo de decir, al hecho de que es esencial para ser lo que son que no sean sólo para mí o para ti, sino para nosotros. Que nosotros poseamos una comprensión común presupone que hemos formado una unidad, un «nosotros» que comprende conjuntamente y que por definición no se puede descomponer analíticamente. Si lo fuera, la comprensión no sería genuinamente común. Una relación de amistad es un ejemplo de una de las que descansan en una comprensión común y, por tanto, no es susceptible de un análisis atomista.

Pero habitualmente una amistad es juzgada como un bien. Y

9. Analizo esta diferencia más extensamente en mi «Theories of Meaning», *Human Agency and Language* (Cambridge, Inglaterra, 1985), págs. 248-292.

allí donde una relación no descomponible es un bien, entonces generalmente contiene alguna condición más fuerte: es esencial para su ser una buena relación el hecho de que la comprensión común englobe su bondad. La amistad no sólo presupone comprensión mutua, sino comprensión en torno al hecho de que nuestra amistad es valiosa. El reconocimiento mutuo en el amor siempre incluye alguna idea común de lo que éste significa para nosotros. Cuando esto se pone en duda, cuando parece como si ya no lo valoráramos del mismo modo, el amor está amenazado.

Aquí hay otro modo, entonces, en el que un bien puede ser social de una forma irreductible, cuando para ser un bien es esencial que su bondad sea objeto de una comprensión común. No hallamos solamente estos bienes en la vida íntima –como el amor o la amistad–. Mi ejemplo social de las relaciones de franqueza e igualdad también es de este tipo. De hecho no estamos en tales relaciones con los otros a menos que haya alguna comprensión común de ello. Y no podemos mantener la relación a menos que la comprensión común englobe la corrección de esta posición. La posición no existe si no hay alguna idea común de que nosotros *somos* iguales, de que merecemos un trato igual, de que éste es el modo apropiado de relacionarnos unos con otros. Algo que no se pueda descomponer es esencial a este conjunto de relaciones como un bien.

Así, vemos dos modos de definir bienes irreductiblemente comunes: 1) los bienes de una cultura que hace concebibles acciones, sentimientos, formas de vida valiosos, y 2) bienes que incorporan esencialmente comprensiones comunes de su valor. Es obvio que hay un solapamiento sustancial entre los dos, en el hecho de que un bien cultural puede existir también sólo en tanto es comúnmente apreciado. Efectivamente, el último ejemplo parece tener un pie en ambas categorías: el hecho de que nuestra cultura ofrece la posibilidad de relaciones públicas de franqueza e igualdad oculta nuestra verdadera actitud en tales relaciones. Acaso ninguna de las dos pueda sobrevivir mucho a la desaparición de la otra.

¿Y qué? Quizás estoy en lo cierto desde el punto de vista del análisis filosófico, pero nos gustaría poder preguntar: ¿qué se sigue de todo ello para nuestra vida social y política, o acaso se trata de una mera disputa académica?

La respuesta ya debería ser transparente y puede extraerse de los ejemplos que he usado: la concepción de los bienes sociales irreductibles está conectada a algunas corrientes de la política mo-

derna. Así, al articular esta clase de bien estoy explicando muy detalladamente las presuposiciones filosóficas de posturas políticas ampliamente sostenidas.

El primer ejemplo de ellas que se me ocurre es la lingüística moderna o el nacionalismo cultural. Y acaso esto aparezca en primer lugar en mi mente porque vivo en Montreal y he estado tratando de dar sentido a lo que ha ocurrido aquí en la última mitad de siglo. Está claro que, en esta cultura, todas las franjas del sentimiento nacionalista de estas provincias concurren en considerar la cultura de Quebec –que en la práctica es lo mismo que la lengua francesa–, la presuposición de la vida que valoran, al menos como un bien común en el sentido 1 y a veces también como un bien en el sentido 2. Lo que ha emergido es una política de defensa del lenguaje como un bien común, considerado un objetivo lo suficientemente importante como para tener prioridad en algunos casos frente a objetivos individuales; prioridad que, de otro modo, habría sido considerada como fuera de la regulación legal. Así se han dado restricciones sobre donde los padres podían enviar sus hijos a escuelas estatales (las escuelas totalmente privadas no están reguladas); esto es, sobre la lengua que podían elegir para la escolarización para sus hijos. En respuesta a la defensa de la libertad de elección de los padres como un derecho, los teóricos nacionalistas han desarrollado teorías de los derechos «colectivos» que, en ciertos casos, pretenden tener prioridad por encima de los derechos individuales.

No fomulo aquí un juicio, tan sólo doy cuenta de una parte de la política contemporánea basada en conceptos que deberían ser explicados filosóficamente de modo semejante al que he subrayado. Pero permítaseme dirigirme hacia otro ejemplo, quizás menos dudoso moralmente (para algunos de ustedes).

Se trata de una de las corrientes centrales de la moderna cultura democrática. Hablo de la política que toma la autorregulación participativa como un bien en sí mismo y no simplemente como algo instrumental para otros objetivos, como la justicia, la paz o la estabilidad, sino como algo valioso por sí mismo. Esta política tiene una larga historia en nuestra cultura, conecta con la tradición de pensamiento en el Occidente moderno que ha sido denominada «humanismo cívico» y que ha tomado como un modelo la antigua *polis* o la república. Entre sus grandes pensadores se cuentan Maquiavelo (un caso idiosincrásico, pero que partió de una corriente influyente en el Renacimiento), Montesquieu, Rousseau, Tocqueville y, en nuestros días, Arendt. Con posterioridad al Renacimiento

italiano, sus momentos de impacto político decisivo son el período de guerra civil en Inglaterra, la redacción de la Constitución y la Revolución americanas y la Revolución francesa, después de los cuales se ha convertido en una corriente mayor en la autocomprensión de las democracias liberales occidentales.

Esta corriente considera la vida del ciudadano –una persona que no está simplemente sujeta al poder, sino que participa en su propia regulación– como un componente esencial de la dignidad humana. Y establece un contraste entre la vida ciudadana, en la que el individuo dirige la mirada hacia las grandes cuestiones, donde el destino de los pueblos y culturas están en juego, y los estrechos límites de una vida centrada solamente en el autoenriquecimiento o los placeres privados. El humanismo cívico, para describir esta condición política, acuña un sentido especial del término «libertad» (o lo toma prestado de los antiguos), distinto de la libertad «negativa» propia del sentido común. Tocqueville describió elocuentemente los atractivos de este tipo de libertad:

Ce qui, dans tous les temps lui a attaché si fortement le coeur de certains hommes, ce sont ses attraita mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir. [He aquí que en todos los tiempos ella ha atado fuertemente el corazón de ciertos hombres, que son llamados por su encanto, independientemente de sus bienes; se trata del placer de poder hablar, actuar, respirar sin impedimentos, bajo el sólo gobierno de Dios y de las leyes. El que busca la libertad no se puede servir de otra cosa que de ella misma.]

Y Tocqueville finaliza imponentemente el pasaje diciendo que se puede comprender este gusto por la libertad o no: «On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti» [Debemos renunciar a hacérselo comprender a las almas mediocres que nunca lo han sentido].¹⁰

Aunque desprovistos de la sensibilidad aristocrática de Tocqueville, reconocemos en estos textos una aspiración y un valor político ampliamente extendidos en nuestro tiempo. Ahora bien, un régimen en el que la gente se gobierna a sí misma como ciudadanos

10. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution* (1856; reeditado en París, 1967), págs. 267-268 [trad. cast.: *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1982].

iguales es un bien común en el sentido 2 antes mencionado. Un régimen no puede existir sin alguna comprensión común de que ésta es la base a partir de la cual nos relacionamos unos con otros y la comprensión común debe incluir la corrección de esta base. Por supuesto esta idea nos conduce hasta la tradición cívico-humanista de pensamiento en torno a la república, hasta los antiguos. Este tipo de régimen requiere absolutamente que compartamos un amor por las leyes, que Montesquieu definió como *vertu*.

Pero el punto de vista que describo aquí, siguiendo a Sen, como «bienestarista» no puede asimilar este tipo de bien, no permite una descripción no distorsionada de él. La política del nacionalismo o el gobierno republicano aparece en el lenguaje del bienestarismo como el cuidado de algún bien público instrumental. O también es entendido su estatuto como bienes de una forma puramente subjetivista: son bienes en la medida en que la gente los desea. Una cierta proporción de quebequeses tienen un «gusto» por la preservación de la lengua francesa y, por tanto, esto es un bien, del mismo modo que los helados de chocolate o los transistores.

Pero ambas concepciones distorsionan penosamente la naturaleza del bien perseguido, particularmente la última. Los portavoces del nacionalismo, o de la regla republicana, no ven su valor como contingente en relación a su popularidad. Piensan que son bienes tanto si los reconocemos como si no, son bienes que deberíamos reconocer. Esta postura a veces pasa desapercibida, ya que es hasta cierto punto moralmente reprensible: ¿qué derecho tiene esta gente a decirnos que deberíamos conceder una más alta prioridad en nuestras vidas a nuestra cultura nacional o que deberíamos participar en nuestro propio gobierno?, ¿van a forzarnos a ser libres? Da la impresión de que hay algo no democrático en esta actitud.

Pero se trata de una confusión. La democracia tiene que ver con nuestros procedimientos de toma de decisión. Un defensor del nacionalismo o de un gobierno de la ciudadanía puede ser tan democrata como cualquiera, en el sentido de respetar estos procedimientos (y hay una paradoja en un defensor de la regla republicana que deje de respetarlos, como ha sido trágicamente ilustrado en reiteradas ocasiones en la historia moderna). Pero no debemos adaptar las opiniones acerca del bien a los gustos de la mayoría. Lo que un individuo *defiende* debe ciertamente ser independiente del gusto de la mayoría. La tentación de pensar de otro modo proviene del desenfundado subjetivismo de buena parte de la filosofía moderna.

Ahora y en relación a los propósitos de esta discusión, no tomo partido a favor del nacionalismo y del gobierno de la ciudadanía.

En realidad, difícilmente podría hacerlo porque hay muchas corrientes del nacionalismo moderno, y algunas de ellas son visiblemente malas. Como una cuestión de hecho, he pasado buena parte de mi vida política combatiendo algunas de las que me disgustan. Confieso que soy un fuerte partidario del autogobierno ciudadano, pero es de suponer que esto no importa en relación al tema. Lo que aquí quiero mostrar es la forma en que la perspectiva del bienestarismo muestra de manera distorsionada un importante conjunto de cuestiones que figuran en la política moderna. Algunas alternativas no pueden ser formuladas sin distorsión desde esta perspectiva. Si éstas fueran intelectualmente incoherentes, entonces sería enteramente mérito del bienestarismo el haberlas mostrado como tales. Pero desde el momento en que sostengo que este tipo de bienes comunes es perfectamente coherente, extraigo la conclusión opuesta. La concepción de que todos los bienes sociales pueden descomponerse es una concepción que debemos evitar y no sólo por razones de rigor intelectual, ya que no es correcta, sino también porque nos impide comprender adecuadamente aspectos importantes de la vida social y política moderna.

Pero todavía no he acabado mi ataque. El punto de vista del bienestarista no sólo distorsiona las aspiraciones políticas a los bienes comunes, sino que ocluye en cierta medida la oposición a estas aspiraciones, porque esta filosofía no es neutral. La concepción utilitarista está alineada junto a uno de los contendientes en la moderna lucha por definir la democracia liberal.

De hecho hay ciertas corrientes de pensamiento y de aspiración política que han entrado en la construcción de las sociedades occidentales contemporáneas. La rama cívico-humanista es sólo una y acaso no es la más poderosa. Ha sido también de gran importancia la comprensión de la sociedad de sujetos detentadores de derechos y el retrato de la sociedad como una asociación de sujetos de intereses, sean grupos o individuos. La perspectiva de los derechos se remonta a las grandes teorías de los derechos naturales del siglo XVII; incluso más allá, si seguimos correctamente su pista.¹¹ El retrato de la sociedad como establecida para los intereses de sus miembros se remonta también a los escritores fundacionales en el siglo XVII. Locke es una figura importante para ambas ramas, pero el total desarrollo de la corriente del interés se da solamente en el siglo XVIII, con

11. Véanse los interesantes trabajos de Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, Inglaterra, 1979) y James Tully, *A Discourse on Property* (Cambridge, Inglaterra, 1980).

la Ilustración utilitaria. Hoy en día este retrato de la sociedad es un instrumento común para distintos grupos de intereses y es visible en, por ejemplo, las teorías del pluralismo de los intereses de grupo o la «económica» o las teorías de la élite de la democracia.¹²

Esta corriente del interés ha estado en tensión con la corriente republicana casi desde los inicios del moderno Estado representativo liberal. J.G. Pocock ha seguido el conflicto intelectual en la Inglaterra del siglo XVIII.¹³ La tensión puede verse en la obra de los redactores de la constitución norteamericana. Y todavía es evidente hoy.

Actualmente conecta con nuestra actitud con respecto a la centralización y a la burocracia. Desde una perspectiva éstas pueden ser valoradas positivamente, ya que parecen ser las condiciones de una más efectiva producción de bienes que la gente (individualmente) quiere. Por otra parte, una mayor producción puede ser pensada como condición de una distribución más igualitaria, ya que es más fácil dar a aquellos que tienen menos si no hay que sacar de los que tienen más. El crecimiento rápido puede convertir la redistribución en menos que un juego de suma-cero. La equidad en la distribución ha sido siempre un asunto central en la perspectiva del interés.

Desde el otro lado, la concentración y la organización burocrática son consideradas como los mayores adversarios de la autorregulación, al enfriarla y convertirla gradualmente en irrelevante. Y, de este modo, ambas generan desesperación y cinismo en una época de gigantescas e irresponsables aglomeraciones de poder.

Una de estas corrientes de pensamiento quiere pensar en términos de bienes individuales; quiere ver la sociedad meramente en términos instrumentales. Quiere aclarar quién consigue qué bien, al ocuparse del «reparto de bienes» máximo y (habitualmente) también igualitario. Así, pues, adoptar la perspectiva bienestarista es bueno para la deliberación acerca de alternativas, una vez *garantizados los bienes en que se está interesado*. El bienestarismo resulta tan simpático a esta corriente de pensamiento como poco amistoso a la corriente republicana.

Sin embargo, si es retado a defenderse como una postura moral, todavía podría tener algo que decir ya que viene de una tradi-

12. Para más información sobre grupos de interés, véanse, por ejemplo, David B. Truman, *The Governmental Process* (Nueva York, 1951) y David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (Nueva York, 1965). Sobre teorías económicas, véanse, por ejemplo, Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York, 1950) [trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Grijalbo, 1988] y Robert Dahl, *Who Governs?* (New Haven, 1961).

13. J.G. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975), tercera parte.

ción moral de cierta profundidad. Hay una importante línea de pensamiento moral moderno que en otra parte he denominado «la afirmación de la vida ordinaria» que arranca con la Reforma y es secularizada en la Ilustración.¹⁴ Por «vida ordinaria» quiero decir la vida de producción y reproducción, del trabajo y de la familia. La idea central es que la buena vida para los seres humanos no debe buscarse en alguna actividad superior, más allá de la vida ordinaria –sea ésta la contemplación o el ascetismo religioso o incluso la regulación ciudadana–, sino en el mismo centro de la existencia cotidiana, en la adquisición a través de la labor de los medios para vivir y para la reproducción de la vida en la familia. Esta idea quizás empiece con el énfasis puritano en la «vocación», y luego cambia con la concepción ilustrada de la felicidad humana en una vida de acuerdo con la naturaleza. También Rousseau la convirtió en central, al tratar de combinarla, paradójicamente y quizás imposiblemente, con una ética del gobierno de los ciudadanos. Y también puede apreciarse en la exaltación del hombre productor en la obra de Marx.

Algunos pensadores de esta corriente han dirigido polémicamente sus ataques hacia lo que consideraban como el falso prestigio de los «más elevados» bienes, que con frecuencia han servido como tapadera para justificar el estatuto privilegiado de una clase «más alta» debidamente dedicada a estos bienes –sea ésta la de quienes tienen ocio para contemplar o la de aquellos que se han dedicado a la ascesis religiosa o la de los que buscan honor y fama en la vida pública–. En este contexto es importante recordar que la ética del gobierno de la república ha sido aristocrática, en el verdadero sentido del término, a lo largo de la historia humana. Incluso las antiguas democracias estaban lejos de ser comprensivas y existían sobre las espaldas de una clase baja de esclavos, por no mencionar la exclusión de los metecos y el inferior estatuto de las mujeres. La ética de la vida ordinaria siempre ha sido hostil a la del honor y de la fama.

Así los defensores del bienestarismo, una política de la razón instrumental dirigida a la producción de la felicidad individual, tienen una respuesta a la arrogante afirmación de Tocqueville. Pueden afirmar que no están interesados en la ilusión de asuntos supuestamente elevados –ya que demasiada felicidad humana ha sido sacrificada en sus altares– y que ellos persiguen un bienestar

14. Véase mi «Humanismus und moderne Identität», en Krzysztof Michalski, comp., *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (Stuttgart, 1985).

humano concreto y tangible. En definitiva, que la suya es la política de la verdadera filantropía, altruismo y preocupación por el bien humano.

Un argumento moral de gran alcance está a punto de desaparecer, argumento con cierta profundidad y pasión, y que podría iluminar nuestra presente dificultad si pasáramos cuentas. ¿Qué hay de malo en el bienestarismo? Que impide este argumento, ya que no sólo distorsiona la posición de su oponente, sino que ocluye la propia. Mientras pensamos que todos los bienes deben ser individuales y que cualquier interpretación es incoherente, no podemos ver que aquí hay un argumento *moral*. La carga de la defensa [*advocacy*] de la actitud bienestarista hacia la política parece descansar enteramente en argumentos *lógicos*. Da la impresión de que aquí el tema es pensar correctamente más que actuar bien. El bienestarismo, como una doctrina acerca de la naturaleza del bien, ha de desvanecerse, antes de que el argumento verdaderamente interesante, entre el bienestarismo como una teoría de *qué cosas son buenas* y sus oponentes, pueda ser tratado.

Como doctrina filosófica, el bienestarismo actúa como una pantalla que nos impide ver nuestra efectiva situación moral y nos impide identificar las verdaderas alternativas. Aparenta una neutralidad de la que realmente no goza. El resultado es que distorsiona a su oponente y, quizás más decisivo todavía, oculta la rica perspectiva moral que lo motiva a sí mismo. Colocarla aparte es más que una exigencia de rigor, es también una exigencia de lucidez política y moral.

Por este motivo es importante mostrar a todos los bandos incluidos en el debate que, de hecho, hay bienes irreductibles.

CAPÍTULO 8

COMPARACIÓN, HISTORIA, VERDAD

En las discusiones interdisciplinarias entre filósofos, antropólogos, historiadores y estudiosos de la religión parece repetirse un cierto número de cuestiones interrelacionadas. Podríamos referirnos a ellas como las «zonas enigmáticas» en las que tendemos a desorientarnos y a malentendernos unos a otros. En este capítulo, un poco temerariamente, me gustaría explorar cuatro de estas áreas. Empezaré por enumerarlas aunque no necesariamente en un orden lógico.

1. La frontera entre mito y ciencia es problemática para los antropólogos y los estudiosos de la religión. ¿El mito es sólo lo que «ellos» (las personas objeto de estudio) hacen, y no a lo que «nosotros» (especialistas) nos dedicamos? ¿O bien, ésta es una suposición escandalosamente presuntuosa y etnocéntrica?

2. Otro problema recurrente tiene que ver con si o cómo cualquier comprensión que propongamos de una religión o de una sociedad en un momento dado debe estar incrustada en una concepción de la historia. El caso extremo de este tipo de incrustación, por supuesto, lo encontramos en Hegel o Marx: la propia inteligibilidad de cualquier sociedad o cultura está estrechamente vinculada al lugar que ocupa en una determinada línea de desarrollo, definida en sí misma por «etapas» concretas. Al querer (con razón) huir de ello, algunos de nosotros podríamos desear negar que para la comprensión sea precisa una incrustación en una imagen histórica más amplia. Pero la cuestión es si algo de eso siempre y necesariamente nos asedia, incluso cuando queremos rechazarlo.

3. En cualquier grupo de personas comprometidas en la comprensión de una cultura o religión ajena surge inevitablemente un conjunto de problemas. ¿Cómo se entromete la propia cultura [*home culture*]? ¿Es posible neutralizarla totalmente? ¿Debemos intentarlo? ¿O, acaso, siempre que tratamos de entender otra cultura estamos comprometidos en una implícita, cuando no explícita, comparación? Si esto es así, ¿de dónde sacamos el lenguaje con el que llevarla a cabo sin distorsión? Si se trata simplemente de

nuestro propio lenguaje [*home language*], entonces el proyecto parece, desde el principio, viciado por el etnocentrismo. Pero, ¿qué otro lenguaje podemos usar, si no el nuestro? Y ¿no es «nuestro lenguaje» el lenguaje de la ciencia? Volvemos aquí a la cuestión 1: quizás la ciencia sea nuestro «mito», de modo que lo que hacemos es codificar los mitos de otros en el nuestro y así sucesivamente.

4. ¿Plantea la comprensión necesariamente cuestiones de verdad? Para entender otra cultura, ¿debemos (implícita o explícitamente) confiar en hacer juicios acerca de la verdad o la validez de las pretensiones de las personas de esa cultura? O ¿podemos eludir la cuestión, como nos gustaría a muchos de los que consideramos la síntesis hHegelianas escandalosamente presuntuosa?

Obviamente tales «zonas» están relacionadas. De hecho, a veces he tenido problemas para mantenerlas separadas. Todas ellas se originan en un continuo malestar. Estamos comprometidos en una familia de proyectos (incluyo a los filósofos como consumidores, cuando no como productores de tales estudios) que originariamente entendían que proporcionaban discurso racional y moderado sobre las formas de vida/discursos que, con frecuencia, carecían de estas cualidades. Discurso racional que se suponía, pues, con un modo de acceso a sus objetos distinto al que éstos tenían a sí mismos; gozaba del beneficio de la comprensión racional y reflexiva. Se trataba de la ciencia (en sentido amplio, como la *Wissenschaft* alemana, la cual no tenía nada que ver con las disparatadas afirmaciones de modelar los seres humanos a partir de la ciencia natural). Desde esta perspectiva, las áreas problemáticas anteriores quedan totalmente aclaradas. La frontera mito/ciencia expresa esta diferencia de acceso; el discurso científico ofrece el medio para la comparación y, por supuesto, los juicios de validez. En sí mismo es un discurso de gran validez. Y naturalmente, todo esto se presentaba acompañado de una determinada comprensión del desarrollo histórico, ya que la cultura en la que la ciencia florece se ha desarrollado a partir de culturas anteriores menos favorecidas. Los otros están por detrás de nosotros.

Actualmente, por razones sobradamente conocidas, tenemos dificultades para creernos esto. Tenemos importantes dudas sobre algunas de las afirmaciones «científicas» (dudas bastante independientes de las dudas de las pretensiones positivistas y reduccionistas sobre el lenguaje y los métodos de la ciencia natural, aunque evidentemente también han influido). Y encontramos increíble y

algo vergonzoso el tipo de etnocentrismo satisfecho que encarna la visión antigua.

Pero, al mismo tiempo, el discurso que usamos es continuo con el de nuestros antepasados: escribimos libros y tratados como *The Golden Bough* (La rama dorada) con afirmaciones sostenidas por cánones de evidencia y de argumentación no del todo distintos. No podemos rechazar simplemente este discurso racional y moderado; al menos no podemos hacerlo sinceramente porque todavía hablamos así y sentimos que lo debemos hacer cuando nos las vemos con este punto. Discutimos y nos acusamos unos a otros de acuerdo con estos mismos cánones de argumentación, incluso cuando sostenemos tesis como la de la no distinción entre ciencia y mito, distinción que parece convertir estos cánones en absurdos. Lo cual es muy doloroso y desconcertante.

En la medida en que mi forma de pensar sobre estos temas ha sido muy influida por Gadamer (con alguna contribución, debo admitirlo, también de Hegel), me siento inclinado de modo natural a empezar, con una mezcla de 3 y 4, a abordar esta gama de temas.

Una idea central anima la crítica gadameriana a Dilthey: el propósito de la comprensión no debería ser superar nuestro propio punto de vista para «ponernos dentro» de otro. Con frecuencia de modo inofensivo hablamos así, pero hay algunos supuestos que esta forma de hablar sugiere y que están realmente equivocados. La razón por la que esta forma de hablar resulta tan poco convincente tiene que ver con nuestra tradición de ciencia natural. Desde el siglo XVII, el progreso de la ciencia natural es inseparable del hecho de alejarnos de nuestra propia perspectiva con el fin de acercarnos lo más posible a la «concepción desde ninguna parte».¹ Esto empieza con la marginación de cualidades «secundarias» en el siglo XVII, y continúa con la aceptación de cosas tales como el espacio curvo a través de nuestra separación de las características más fundamentales del mundo experimentado. La pretensión es identificar y luego neutralizar aquellas características del modo en que el mundo se muestra y que dependen de nuestro modo de ser particular. La ciencia sólo tiene que ver con lo que está más allá de él.

Ahora bien, este procedimiento es imposible en las ciencias humanas. No lleva a ninguna parte por una razón de principio. Si el propósito de las ciencias humanas es hacer que las personas sean

1. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Nueva York, 1985).

inteligibles, no sólo para predecir su conducta (está ampliamente probado que la variedad de ciencias meramente proféticas es muy reducida en los asuntos humanos),² hemos de confiar en un tipo de comprensión de los asuntos humanos que establezca las formas y los límites de la inteligibilidad. Cada uno de nosotros tiene una comprensión de su propia cultura que está muy profundamente entretejida en nuestras vidas: no la usamos principalmente para hacer a la gente inteligible en contextos teóricos; sino para entender y meditar sobre nuestras propias acciones y motivos y los de las personas con las que nos relacionamos cada día. En efecto, la mayor parte de nuestra comprensión está bastante inarticulada y, en este sentido, es una forma de precomprensión. Da forma a nuestros juicios sin que seamos conscientes de ello.

Debemos recurrir a ella para hacer inteligibles a los otros, ya que establece las formas y patrones de inteligibilidad para nosotros. La idea de que yo debería hacer ciencia humana intentando neutralizar esta comprensión que tengo, del mismo modo que debo hacer física neutralizando mis intuiciones euclideanas sobre el espacio, es obviamente disparatada. No haría más accesible una cultura extranjera. Al contrario, sólo disolvería el campo de la acción humana en un movimiento sin sentido. Lo cual encajaría en un programa de conductivismo estricto (que nunca nadie ha practicado realmente), pero sería en contra del avance de una ciencia más prometedora.

Puede parecer que esta precomprensión nos encierra en prisiones etnocéntricas pero, como señala Gadamer, afortunadamente en el caso de los seres humanos la comprensión puede cambiar. Y una de las fuentes importantes de este saber puede consistir en el encuentro con culturas extranjeras. En términos de los motivos que reconozco como comprensibles, los aztecas actúan de forma bastante misteriosa. Su comportamiento normal, en el caso de los sacerdotes y de los gobernantes, incluye cosas como arrancar el corazón a personas, lo cual yo sólo esperarí de psicópatas. A menos que quiera excluir a toda la sociedad como patológica, lo cual entraría en conflicto con otras evidencias, me hallo ante un reto. Y me enfrento a él al modificar y ampliar mi comprensión, al hacer notar sus formas y límites. Lo cual quiere decir que articulo cosas que antes eran meramente implícitas, para cuestionarlas. En espe-

2. Intento trazar los límites entre estos dos tipos de ciencia en mi «Peaceful Co-existence in Psychology», *Human Agency and Language* (Cambridge, Inglaterra, 1985).

cial, articulo lo que previamente eran límites a la inteligibilidad para verlos en un nuevo contexto, ya no como estructuras ineludibles de la motivación humana sino como una más en una serie de posibilidades. Por esta razón la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura. Las mismas preguntas que aquí nos ocupan son muestra de ello. El discurso sobrio y racional que intenta entender las otras culturas ha de concebirse a sí mismo como una entre muchas posibilidades de comprensión correcta de los demás. Por consiguiente, este discurso ya no funcionaría sin decir que debemos suscribir sus cánones.

Hay aquí un modelo de cómo, en principio, el etnocentrismo puede superarse pero al mismo tiempo muestra cuán difícil será en la práctica. La dificultad deriva del hecho de que las exigencias de comprender al otro puede exigirnos que relativicemos características, que apreciamos, de nuestra propia autocomprensión. Así, algunos niveles de comprensión de ciertos otros serán combatidos fieramente, si bien inconscientemente. Pero la comprensión del otro es posible. Ocurre, sin embargo, por un camino bastante diferente del sugerido por el modelo de las ciencias naturales.

Lo que emerge de nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano, que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego. Cuanto más pensamos que la hemos dejado de lado o neutralizado, como en el modelo de las ciencias naturales, más funciona inconscientemente y, por consiguiente, más poderosamente con efectos etnocéntricos. Hasta cierto punto sólo liberamos a los otros y los «dejamos ser» cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera. Pero aquí la condición necesaria es que la comprensión que nosotros tenemos en tanto que estudiosos de los otros se haya desarrollado más allá de lo que he denominado la propia comprensión, puesto que al establecer este contraste lo que previamente sentíamos como un límite ha sido identificado, articulado y mostrado como una posibilidad entre otras.

Si esto es correcto, entonces los grandes avances en la comprensión-del-otro tienen lugar a través de comparaciones o contrastes (acaso implícitos). La esperanza de que podamos escapar al etnocentrismo descansa en el hecho de que estos contrastes

trascienden y a menudo incomodan la previa comprensión propia. Pero, se podría objetar que en un sentido importante la nueva comprensión sigue siendo «nuestra», pertenece a la comunidad de investigadores que habitualmente están confinados en la propia comprensión (y en el caso de la historia o del estudio de las religiones del pasado, esta condición es insuperable). La nueva comprensión tendrá también límites, que ahora definirán el trasfondo común a partir del cual el contraste puede ser entendido. Pero todavía puede ser que esta nueva comprensión deforme al otro y que imponga una interpretación etnocéntrica.

En principio no hay respuesta a tales objeciones y a menudo probablemente son correctas. En mi explicación no hay modo de avanzar que no sea seguir adelante, aplicar, por así decirlo, más dosis de la misma medicina. Debemos tratar de identificar y situar en contraste el nuevo límite, por tanto «dejar ser a los otros» mucho más efectivamente. Este proceso puede continuar indefinidamente, pero esto no convierte los primeros estadios en carentes de valor: graves distorsiones pueden ser superadas en cualquiera de ellos

Y, en cierto sentido, desde la concepción gadameriana la comprensión se da siempre desde una perspectiva limitada. Cuando luchamos para ir más allá de nuestra propia comprensión limitada, no estamos luchando en aras de una liberación de esta comprensión como tal (el error del modelo de la ciencia natural), sino para una comprensión más amplia, que pueda englobar a los otros de manera no deformada. Gadamer usa la imagen de una conversación donde, enfrentados a reacciones mutuamente extrañas, los interlocutores se esfuerzan para llegar a una opinión común (*eine Verständigung* –esta expresión tiene el alcance semántico justo para vincular comprensión y propósito común–). Por supuesto en muchos casos, los otros no pueden replicar. Sin embargo, la imagen de la conversación sugiere que el objetivo es llegar a un lenguaje común, a un entendimiento humano común, que nos permitiría a nosotros y a ellos ser sin distorsión. Es más, esto significa que nuestra comprensión, digamos, de los romanos nunca podría ser considerada una interpretación objetiva en el sentido perseguido por la ciencia natural. Esta última se esfuerza por una explicación libre de perspectivas de las partículas subatómicas, por ejemplo. Lo que logramos si tenemos éxito es una comprensión que nos permite no deformar a los romanos. Otra cultura o época deberán desarrollar un lenguaje y comprensión bastante distintos para lograr su propia explicación no deformada de los romanos.

El objetivo es la fusión de horizontes y no el escapar a los horizontes. El resultado último está siempre ligado al punto de vista de alguien.

Imaginémonos el caso ideal, no de lenguaje intercultural histórico sino contemporáneo. Supongamos que un grupo de estudiosos cristianos y musulmanes elaborara con un gran esfuerzo y comprensión ecuménica un lenguaje en que sus diferencias pudieran ser expresadas de forma no deformada a satisfacción de ambas partes. Éste no sería todavía un lenguaje religioso carente-de-punto-de vista y de objetivo. El esfuerzo debería volver a repetirse nuevamente si desearan llegar a un entendimiento con los budistas, por ejemplo.

Naturalmente, en cada caso se gana algo; se supera alguna suerte de estrechez y se deja otras sin superar. La perspectiva gadameriana nos permite la idea de un punto omega, por así decirlo, cuando todos los tiempos y culturas de la humanidad hayan sido capaces de intercambiar y llegar a un horizonte no distorsionador para todos ellos. Pero incluso esto sería universal sólo *de facto*. Si se diera el caso de que, por error, una cultura hubiera sido olvidada el proceso debería empezar de nuevo. En este dominio el único ideal de objetividad posible es el de inclusividad. La perspectiva inclusiva nunca es alcanzada *de jure*. Sólo la alcanzamos *de facto*, cuando todo el mundo está a bordo. E incluso entonces, la perspectiva esta en principio limitada en relación a otra posible comprensión que puede haber surgido. Pero todo esto no significa que aquí no haya ganancia, que no haya superación del etnocentrismo. Al contrario; éste es superado en la inclusividad.

¿Cómo surge esta comprensión amplia? Deseo mantener que se da en los contrastes y comparaciones, que dejan ser a los otros. Los contrastes son centrales, pero aparecen en la comprensión amplia, la cual a su vez proviene de nuestro articular cosas previamente consideradas como dadas. Así, el contraste está en un lenguaje de nuestra invención. Ésta era la base de una objeción antes citada, según la cual siempre somos nosotros quienes inventamos el lenguaje en que el otro es entendido. Pero aquí quiero atacar esta objeción desde otro ángulo.

Considero que no es totalmente cierto que el contraste está desarrollado por nuestro lenguaje (amplio). En cierto sentido, puede decirse que el contraste precede a la invención del lenguaje. Primero, he sostenido que hay un reto porque los otros no tienen sentido a partir de nuestra propia comprensión. El desafío puede sólo permanecer al nivel de lo extraño y desconcertante. Esto es casi

imposible de sostener. De hecho, casi siempre procedemos a otro nivel, encontramos un modo de situar la práctica extraña como correspondiendo a una (o alguna) de las nuestras. Incluso la visceral reacción española frente a los aztecas, que veía su religión como demoníaca, es un ejemplo de ello. El contraste era simple: nosotros adoramos a Dios, ellos adoran al diablo. La comprensión es completa, pasamos a la acción.

En otras palabras, por así decirlo, situamos la extrañeza como opuesta a alguna pieza de nuestra vida. El reto tiene una forma específica y podemos basarnos en él para dar sentido a la diferencia. Algunas veces el modo en que lo colocamos impide la comprensión. Nuestra posición refleja algún límite del que no podemos salir y que debería ser superado para comprenderla. Así Frazer categorizó la magia y la religión como formas de tentativas de control del mundo. La magia funciona encontrando conexiones impersonales; la religión a través de propiciar y de inducir la intervención de seres personales superhumanos. Aquéllas están pues alineadas entre sí y con nuestra religión y, por supuesto, también con nuestra tecnología. Visto de este modo, el contraste se referiría solamente a cuánto conocemos y entendemos del funcionamiento del universo. La magia tuvo que ser situada de una forma bastante distinta antes de que pudiera ser comprendida mejor. (No estoy seguro de que la hayamos situado adecuadamente.)

Lo que extraigo de todo esto es que la idea de contraste es en cierto sentido primaria. Cuando un reto dado ha cesado de ser algo que sólo atemoriza y genera perplejidad (a pesar de que puede ser ambas cosas todavía) proporciona una forma. Tenemos un actitud hacia los contrastes mucho antes de que creamos entender o que hayamos desarrollado un lenguaje del contraste. En este sentido, también, las comparaciones parecen básicas para la comprensión.

He estado tratando el tema 3, y ahora me gustaría referirme al número 4. Me parece que ciertas pretensiones de validez son inseparables de la comprensión. Gadamer apunta también enfáticamente a esta cuestión. De hecho, entendemos a otro a partir del trasfondo de la realidad circundante. Vemos a un hombre moviendo las manos enérgicamente, nos acercamos y entonces nos damos cuenta de que algunas moscas asquerosas pululan a su alrededor. Su acción deviene inteligible a partir de este trasfondo, sólo podemos entender a la gente a partir del trasfondo de su (supuesto) mundo. Es posible que un examen desde más cerca revele que no hay moscas, sino que él nos dice que las está evitando. Aquí tam-

bién su acción se torna (más) inteligible. Hay algo más aquí para explicar.

Esta historia ofrece de forma simplificada la difícil situación de quien explica y creo que muestra por qué no puede haber explicación sin juicio de verdad o de validez. Entendemos el movimiento del hombre a partir de su mundo y, por ello, no podemos dejar de tener en cuenta nuestra concepción acerca de los contenidos de este mundo. Allí donde su concepción difiere de la nuestra empezamos a explicarlo en términos de ilusión e identificamos algo más a explicar. Donde las moscas son reales, la explicación acaba aquí. Nuestra explicación es conformada a través de lo que comprendemos que es la realidad del caso.

Nos encontramos con un mito del origen del mundo por obra de gigantes. Tratamos de interpretar el mito, de explicar el poder que tuvo en su cultura, por qué se convirtió en su mito del origen. Pero nunca consideramos que hayan existido gigantes. No estoy lamentándome de la estrechez de nuestra perspectiva, estoy simplemente señalando que toda nuestra búsqueda de una explicación presupone que no existieron los gigantes. Si hubieran existido, entonces el mito tendría una explicación bastante distinta y mucho más simple. De este modo, nuestro sentido de la realidad es decisivo para nuestra comprensión de estos pueblos. Sabemos que no hay moscas y esto estructura nuestra entera búsqueda.

Este punto queda oscurecido porque nos sentimos superiores a quienes parecían afirmar que los antiguos simplemente estaban equivocados con respecto a la magia –por ejemplo, Frazer–. Ellos dieron el comprensible pero erróneo salto desde la apreciación de similitud entre dos cosas a la postulación de cierto tipo de influencia de una sobre la otra. Desafortunadamente ellos simplemente malentendieron. Cuando empezamos a situar la magia de forma distinta y la vemos, por ejemplo, como una interpretación del significado moral de las cosas y de su relación con los propósitos humanos, la vemos bajo una luz totalmente alterada. Estos pueblos ya no parecen simplemente equivocados, inferiores a nosotros en conocimiento; ahora vemos que hay cosas que ellos saben cómo hacer, quizás modos de llegar a reconciliarse y de tratar con las tensiones de sus vidas, modos que nosotros parecemos haber perdido y que podríamos aprovechar. El balance de superioridad no está totalmente en un lado.

Nos sentimos más satisfechos con esta interpretación, primero porque parece convertir a los otros en más inteligibles. Si estuvieran tratando de encontrar las mejores herramientas para sus pro-

pósitos del mismo modo en que lo hacen los modernos con la tecnología, entonces parecerían estúpidos, demasiado estúpidos para ser creíbles. No necesitaban un curso de estadística para ver que la proporción de éxito con algunas de estas preciosas panaceas era bastante baja. Al imputarles propósitos que son algo menos inteligibles para nuestra contemporánea propia comprensión y que requieren más trabajo y esfuerzo por nuestra parte, los convertimos, por encima de todo, en más comprensibles.

Pero también nos sentimos más satisfechos con esta explicación porque es menos estúpidamente etnocéntrica. Esta razón no es enteramente separable de la primera, ya que también consideramos inverosímil que un pueblo deba ser constitutivamente superior a los otros, sino que también tiene un empuje moral independiente.

Hasta aquí bien. Pero sería un error pensar que esto significa que ya no hacemos juicios de verdad como los de Frazer. Todavía operamos desde nuestra concepción igual que lo hacía él. Nuestra concepción se parece a la suya en que no creemos en el fondo que las danzas tengan algún efecto sobre la lluvia, pero difiere de ella en que reconocemos otros propósitos humanos esenciales. Vemos cuán importante es para los seres humanos dar sentido a su mundo, encontrar algún significado a las cosas que experimentan. Incluso la enfermedad puede ser más fácilmente repelida por el organismo cuando la persona puede darle sentido, y puede movilizar sus energías en contra de ella. Los antiguos racionalistas victorianos tuvieron problemas con este tipo de cosas –como le ocurre a mucha gente hoy en día, naturalmente, incluida la profesión médica– y esto les llevó a identificar de una forma demasiado estrecha lo que estaba sucediendo en estas prácticas. Estaban erróneamente «situados». Pero sigue siendo una comprensión de las acciones y creencias de los pueblos estudiados a la luz de lo que reconocemos como realidad. Tal comprensión ha sido ligeramente ampliada y esto es lo que hemos ganado, pero aún es operativa.

Es casi inimaginable qué sería operar sin una concepción como ésta. Ciertamente se puede estudiar las religiones, por ejemplo y ser un genuino agnóstico acerca de la existencia de Dios. Pero algunas distinciones siguen funcionando. De modo que la religión en cuestión tendrá diferentes expresiones teológicas, diferentes enunciados canónicos. El estudioso inevitablemente establecerá distinciones entre ellos; no todo se puede tomar como igualmente central y serio. ¿Cómo discriminar? Podemos decidir guiarnos

por la mayoría o por las opciones hechas por los centros de poder. Pero incluso esto sería indeterminado, a menos que tengamos alguna idea de lo que es un enunciado de la religión más penetrante o menos tosco. Y en la medida en que se discrimine completamente sobre la base de algunos de tales criterios conformadores, se estará efectivamente operando sobre la base de que las formulaciones religiosas no son clasificables a partir de algún criterio interno, de su riqueza o profundidad o de su inherente plausibilidad. Naturalmente ésta es una concepción que ningún creyente en la religión podría compartir, ya que delata una visión reductiva de la religión, que reconoce que no pueden ser dadas buenas razones para creer.

Por supuesto, el sentido de la realidad del estudioso no tiene que ser tan estándar en su propia cultura. Aquí la discusión sobre la comparación es relevante. Puedo ir alejándome de una concepción alto victoriana acerca de los propósitos humanos y llegar a reconocer la importancia de encontrar un significado en lo que nos ocurre, sólo porque me siento cuestionado y molesto por el fenómeno de la magia. En el proceso sitúo este fenómeno de modo distinto, llego a reconocer los modos por los cuales nosotros también encontramos sentido a cuanto ocurre y llego a ver por medio del contraste cómo éstos no son los únicos modos. Mi lenguaje y comprensión se habrían ampliado.

Pero esta discusión añade un importante matiz a la anterior. En ella afirmaba que hacer inteligibles a los demás requiere un lenguaje o modo de comprensión que nos permita tanto a nosotros como a ellos ser descritos de modo no deformado. Pero por lo que acabamos de decir, esto ha de entenderse compatible con nuestra comprensión de ellos como equivocados, en aspectos importantes, acerca de su mundo. No podemos decir que comprenderlos sin distorsión significa mostrarlos como no equivocados en cualquier aspecto importante. Lo cual significa llegar a los significados que las cosas tenían para ellos en un lenguaje que los hace accesibles para nosotros, encontrar un modo de reformular su comprensión humana. Pero éste puede tener que ser una explicación que los retrate también como sin contacto con importantes facetas de la realidad.

He estado hablando acerca de las áreas de problemas 3 y 4. Ahora desearía dirigirme hacia la 1 y la 2. Y quizás debería empezar diciendo algo acerca de la primera, la frontera entre mito y ciencia, o entre mito y discurso racional. Por descontado se trata de un lugar en el que apreciamos con fuerza el dilema básico o la

presión cruzada, antes descrita. Esta distinción es un modo de clasificar discursos. Nos vemos a nosotros mismos ascendiendo desde el «mito» (de momento entendamos por mito todas las formas todavía no racionales) hacia la ciencia o la razón. En el curso de esta ascensión cabe suponer que algo se ha ganado, una cierta claridad, un control autoconsciente del pensamiento, una mayor capacidad para captar la verdad, o algo por el estilo.

Pero jerarquizar discursos parece suponer sociedades o culturas jerarquizadas en función de los discursos que hacen posibles o que acogen. De modo que poner la razón por encima del mito parece situar, digamos, el Occidente moderno por encima de la África tribal o de Tahití antes del capitán Cook. Pero desde el momento en que rechazamos este tipo de jerarquización etnocéntrica nos vemos abocados a relativizar esta distinción, o a convertirla en algo no jerárquico. Por ejemplo, podríamos decir que la racionalidad es nuestro mito, esto es, diferente pero en el mismo nivel que el suyo.

El dilema o conflicto emerge porque, de hecho, no podemos tratar la razón de este modo. Representa ciertos *estándares*; de lo contrario no se trataría de un concepto de razón en absoluto. En nosotros el discurso racional y sobrio constituye una exigencia, que tratamos de satisfacer. Argumentamos entre nosotros a la luz de sus cánones y nos culpamos por no cumplir con ellos en nuestras argumentaciones: «estás siendo ilógico», «no estás siendo coherente», «esto es un argumento poco sólido». En nuestra práctica efectiva no podemos tratar la distinción racional/menos racional como no jerárquica, puesto que define cómo deberíamos pensar.

Nos encontramos en una situación difícil. Nos embarcamos en el proyecto comparativista o en el estudio de otras religiones, a raíz de alguna intuición profunda acerca del igual valor de las culturas. Creo que éste ha sido un tema a través del cual la larga historia de relación y de estudio de las otras culturas en Occidente, incluso a pesar de que estuviera subordinado en el temprano período triunfalista. Y los jesuitas –que en los siglos XVI y XVII trataron de asimilarse instrumentalmente a la cultura india o china para convertir a estos pueblos– ya habían separado la superioridad de la fe cristiana, de la que no tenían duda alguna, de cualquier otra supuesta superioridad de la cultura occidental, que estaban poniendo en cuestión. Ciertamente, entre los jesuitas y nosotros han existido gran cantidad de teorías de progreso que reducían a cualquier otra cultura a eslabones hacia la nuestra como cultura definitiva.

Pero esta otra intuición ha estado siempre ahí y ha motivado buena parte del trabajo de los estudios de otras culturas.

En cualquier caso, hoy en día esta idea del igual valor parece casi un axioma. De modo que sospechamos que estamos todavía en una trampa etnocéntrica cuando nos encontramos creyendo un relato depreciador. El conflicto se da porque la idea del igual valor de las culturas nos conduce a implicarnos en un proyecto –los estudios culturales– que es un discurso con cánones racionales y de ellos se parte para valorarlos; al mismo tiempo, nos damos cuenta de que esta idea no estaba en el repertorio de muchas culturas. Incluso, deberíamos enunciar el conflicto más nítidamente: sea lo que fuere lo que ha empujado la moderna cultura occidental a estudiar a los otros, al menos nominalmente en un espíritu de igualdad (debido a que reconocen la legitimidad de este espíritu, los orientalistas se sienten calumniados por los ataques de críticos como Edward Said), no se encuentra en muchas otras culturas. Nuestra auténtica valoración de esta igualdad parece marcar una superioridad de nuestra cultura por encima de otras.

Esta es una forma del dilema, a menudo subrayada, del universalismo occidental. Hay una paradoja en la concepción que quiere valorar, digamos, el Irán jomeinista, que rechaza esta raíz y rama valorativa. ¿Podemos valorarlos precisamente por su rechazo a todas las otras valoraciones?

Lo que parece emerger es que el axioma de la igualdad no puede desarrollarse a través de hacer de la distinción razón/todavía-no-razón una simple diferencia no jerárquica; como mínimo no si queremos continuar razonando como lo hacemos. Pienso que éste es un paso equivocado.

Pasos de este tipo, tales como la «razón es nuestro mito», pueden parecer plausibles porque hay cierta vaguedad en lo queremos decir con razón. No voy a vencer exactamente la vaguedad, pero considero que se puede clarificar las cosas un poco al extraer un núcleo de sentido de la tradición que nos viene de los griegos. Remitiendo la razón al *logos*, considero que podemos encontrar las exigencias básicas que nos plantea en una cierta noción de articulación. Sócrates siempre quiso hacer decir a sus interlocutores lo que pensaban, mostrar las ideas que estaban poniendo en funcionamiento. Pero esta articulación se muestra bajo ciertas disciplinas: las descripciones dadas deben a) ser controladas por los mejores medios de validación reconocidos en la época para descripciones de su tipo, y b) deben ser aplicadas consistentemente. Si esta situación es descrita como F, entonces lo mismo para otras situacio-

nes semejantes. No se les puede negar F sin señalar una diferencia relevante. Sócrates confundía a sus infortunados interlocutores a través de mostrar cómo sus primeras articulaciones rápidas de «justicia», «piedad», etc., al ser generalmente aplicada, generan resultados totalmente inaceptables como, por ejemplo, devolver a un homicida su espada.

Desde aquí podemos generar cánones de razonamiento, como hizo Aristóteles. Pero, más allá de cualquier enunciado formal de estos cánones, hay exigencias de rigor argumentativo. La racionalidad debería ser considerada primariamente aplicable a discursos, y de forma derivada a los textos o enunciados. Con discursos quiero decir aquí los intercambios que generan los textos. Sean cuales fueren los fallos que cualquier texto particular exhibe, es parte del discurso racional si es visto como vulnerable a un ataque sobre la base de los estándares citados arriba, y si sus autores se ven a sí mismos como teniéndose que defender y enmendar a la luz de este ataque.

Ahora bien, hay dos concepciones del objetivo de estas exigencias y cada una de ellas genera en cierto modo la tentación de distanciarnos de la racionalidad o de considerarla simplemente como un conjunto de exigencias posibles entre otras. Una de éstas traza sus límites de forma demasiado amplia y la otra demasiado estrecha.

La primera incorpora los principios cambiantes de inferencia que las diferentes culturas y comunidades intelectuales llegan a aceptar. Los «mejores medios de validación reconocidos» en una sociedad dada, a los que la exigencia a) refería, varían. El modo en que la gente argumentaba acerca de temas de la ciencia natural antes de la revolución galileana era muy distinto del modo como se argumentó después. Hablando de forma aproximada, allí donde todo el trasfondo para entender el mundo natural estaba basado en la noción de que éste encarna respectivamente de algún modo el orden de las ideas, determinadas inferencias se convierten en obvias e indiscutibles. De modo que algunos filósofos paduanos refutaron el descubrimiento de Galileo de las lunas de Júpiter razonando del siguiente modo:

Hay siete ventanas concedidas a los animales con domicilio en la cabeza... ¿Qué son estas partes del microcosmos? Dos ventanas de la nariz, dos ojos, dos orejas y una boca. Así, en los cielos como en un macrocosmos hay dos estrellas favorables, dos no propicias, dos luminarias y Mercurio indeciso e indiferente. De ésta y de muchas

otras similitudes en la naturaleza, tales como los siete metales, etc., que sería tedioso enumerar, colegimos que el número de planetas necesariamente es siete.³

Esto hoy en día nos hace sonreír y nos recuerda a los filósofos de la obra de Brecht sobre Galileo, pero tenía mucho sentido dentro de toda esta perspectiva. Si partimos de la base de que una lista de cosas refleja el orden de las ideas, entonces este tipo de razonamiento es muy potente.

Ahora, si incluimos estas concepciones más profundas acerca de la naturaleza de las cosas, que subyacen a nuestros principios de inferencia, parece que, en la categoría de racionalidad, hay algunas de ellas y que no se da algo semejante a un estándar universal. Pero lo que estoy sugiriendo es que deberíamos distinguir entre estas concepciones y los principios y las exigencias que antes enuncié, los cuales a pesar de no ser aceptados como importantes en toda cultura no son, sin embargo, concebidos de forma distinta de cultura a cultura.

La segunda concepción errónea convierte la razón en demasiado estrecha. Sostuve que es una forma de articulación. Cosa que olvidamos a menudo y nos concentramos tan sólo en las exigencias hechas en la articulación. Parece entonces que hemos satisfecho suficientemente estas exigencias de evitar cualquier *infracción* de ellas, tanto si conseguimos articular algo significativo en el proceso como si no. Diversas concepciones procedimentales modernas de la racionalidad han tendido en esta dirección. La razón sería un asunto de aplicación de algún procedimiento canónico o de evitar la inconsistencia o de permanecer fiel a algún estándar de rigor en nuestras inferencias. La cuestión de cómo articular esto y qué nos permite afirmar sobre asuntos importantes es dejada completamente de lado. Al final, algunas de las cosas más importantes no son discutidas en nombre de la razón. Empujados hacia un extremo encontraríamos nuestro más seguro refugio frente a lo ilógico no diciendo nada, asegurándonos con creces.

Inútil decir que esto se aparta centralmente de la concepción platónica original. Conocemos verdaderamente algo cuando podemos *logon didonai*, dar su *logos*. Es importante que esto satisfaga los límites de la razón, pero también que sea articulado. Aristóteles habla en nombre de las máximas exigencias de la razón, cuan-

3. Citado en S. Warhaft, comp., *Francis Bacon: A Selection of His Works* (Toronto, 1965), pág. 17.

do en el famoso pasaje de *Ética* 1.3 [1094b], nos aconseja «buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto».

De modo que las definiciones demasiado estrechas de la razón han engendrado una cierta insatisfacción, una idea de que las cosas importantes han de infringir los cánones de la razón para poder ser expresadas. Y ello también ha contribuido a que frecuentemente degrademos la razón y la consideremos un mito entre otros. Pero si dejamos de lado las dos concepciones erróneas, la demasiado ancha y la demasiado estrecha, identificamos algo que no podemos repudiar fácilmente, que, de hecho, informa lo que reconocemos como nuestra mejor práctica cuando tratamos de estudiar una cultura, la nuestra o la de otros.

Naturalmente, si retornamos a la explicación del proyecto comparativo, que consiste en ampliar nuestra comprensión humana de forma que podamos hacer inteligibles a los otros sin distorsión, hemos de admitir que esta tarea no exige necesariamente el discurso racional. Quizás alguien podría hacer esto al escribir una novela en torno a una cultura extraña. *Los herederos* de William Golding realiza una importante labor de sacarnos de nuestra comprensión normal de las cosas al presentar una imaginativa reconstrucción de un clan de neandertales. Supongamos que fueran efectivamente así; entonces acaso la novela sería más efectiva en su ampliar nuestra comprensión de ellos que muchas monografías eruditas. Pero estamos comprometidos a un específico proyecto de ampliar nuestra comprensión por medio de discursos racionales y austeros. Y lo que ganamos con ello es la postura crítica autoconsciente que nos permite aprender de nuestros errores y basar nuestra convicción de que una explicación es mejor que otra. Quizás este proyecto está condenado a tener escaso éxito en comparación con la literatura. Pero es claramente nuestro proyecto y equivale a un compromiso con el discurso racional.

Deseo ahora, a regañadientes y con indecisión, abordar el tema 2. ¿Hasta qué punto, nuestra comprensión de las otras culturas exige que las incrustemos a ellas y a la nuestra en una concepción de la historia? Hegel representa lo que estamos tratando de esquivar. Pero, ¿podemos escapar totalmente a ello? Permítaseme descomponer su concepción para llegar a esta cuestión. La teoría hegeliana de la historia a) hace un uso esencial del concepto de potencia aristotélico. Lo que es *an sich* se revela *für sich* en la historia: lo tenemos en nosotros desde el comienzo para devenir lo que más tarde llegamos a ser; b) esta potencialidad reveladora es

la misma para todos los seres humanos, aunque aquellas sociedades que no parecen llegar tan lejos a lo largo del proceso como otras –como mínimo en el momento de su florecimiento histórico no lo hacen (no está claro que Hegel excluya una segunda aparición de China, por ejemplo, como un Estado moderno, bajo la influencia europea, naturalmente)–. En otras palabras, hay una sola línea de revelación potencial; y c) ésta se revela en estadios fijos, donde cada uno es precondition del siguiente.

Actualmente nos resulta difícil de creer b) y, por consiguiente, c) por razones que ya he mencionado antes y a las que volveré más tarde. Pero, ¿podemos funcionar sin alguna variante de a)? Tomemos el caso de la razón que he estado intentando describir. Si no nos distanciamos de él y por tanto nos abstenemos de reducirlo a una distinción indiferente (en la que la diferencia entre racional y todavía-no-razional no implica jerarquización) –y he intentado mantener que no podemos auténticamente hacer tal cosa–, entonces, ¿no hemos de interpretar su surgimiento en la historia como una ganancia? Ésta, naturalmente, fue una de las razones de la extensa admiración por los griegos en la cultura posrenacentista, ya que fueron los pioneros en la definición de las exigencias de la racionalidad en nuestra tradición. Produjeron un importante beneficio para los seres humanos, sacaron a la luz y desarrollaron una importante capacidad. ¿Podemos separarnos realmente de esta admiración y de los juicios sobre los que está basada? Creo que no. Y con ello no sólo quiero decir que no podemos psicológicamente, del mismo modo que no soy capaz de experimentar ciertos olores sin náuseas: quiero decir más bien que, garantizadas las cosas que luchamos por conseguir y los estándares que consideramos que nos vinculan, no podemos verdaderamente negar esta admiración.

Pero entonces, ¿no equivale esto a decir que vemos la racionalidad como una potencialidad humana, que los griegos desarrollaron para su honor? La vemos como la capacidad que debía ser realizada. Más aún, si consideramos que ciertos cambios en la historia, de los cuales el desarrollo del discurso racional es un ejemplo, son más o menos irreversibles, podrían ser invertidos por una masiva interrupción de la sociedad humana, por alguna catástrofe natural o humana. Pero hablando normalmente, la gente no quiere volver atrás. Estos cambios se convierten en aspiraciones permanentes e inevitables. Hay otros ejemplos, quizás el surgimiento de las ciudades, la invención de la escritura y diversos tipos de avances técnicos.

Éstos están habitualmente agrupados bajo el rótulo «civilización» y son el objeto de una inevitable historia de progreso. La parte ineluctable es más dudosa del mismo modo que la asunción hegeliana de b) acerca de la senda única de la potencialidad humana, pero la intuición importante aquí es lo que denomino el efecto trinquete. La historia parece exhibir algunos desarrollos irreversibles. Algunos de ellos no tienen nada que ver con lo que podríamos definir como potencialidad humana: podríamos llegar a polucionar hasta tal punto el planeta que nos viésemos obligados a alterar drásticamente nuestro modo de vida, y esto podría ser irreversible. Pero estoy hablando de cambios que parecen irreversibles porque quienes los sufren no pueden formarse la idea de invertir su marcha, porque se convierten en estándares para quienes les sucederán: por ejemplo, el modo en que las ciudades retuvieron su prestigio como el *locus* de una más alta forma de vida incluso para los bárbaros que las habían destruido, conllevó que fueran reconstituidas.

Sostengo que necesitamos alguna noción de potencialidad para dar sentido a estos cambios. Como mínimo son un tipo de cambios que quienes los han sufrido tienden irresistiblemente a *definirlos* como desarrollo, evolución, avance o adelantos de lo auténticamente humano. De modo que, al menos la historia local tiene una forma: tiene un antes y un después, una línea divisoria. Por «local» entiendo algo amplio en escala. Tanto los griegos como nosotros estamos en una «localidad» y, por tanto, tenemos que interpretar su desarrollo del discurso racional como una ganancia, cuyos estándares ahora nos definen a nosotros. La historia, en esta civilización y a este respecto, tenía una dirección.

Esto es cierto, accesoriamente, de algo más que de la racionalidad. Una de las importantes características de la cultura moderna es su universalismo, la premisa de que todos los seres humanos cuentan y tienen derechos; otra es su baja tolerancia del sufrimiento o de las muertes evitables, que motiva las amplias campañas en contra del hambre o sangre o de socorro ante los terremotos, seguramente sin precedente en la historia. Es difícil no interpretar esto como ganancias y no ver a Torquemada como existiendo antes de la línea divisoria.

Sin embargo, no ha evitado que el siglo xx haya sido testigo de crímenes que hubieran puesto a Torquemada lívido de horror –el holocausto, los campos de exterminio–. Lo cual parece cuestionar el surgimiento de los estándares humanitarios que estoy imputando a nuestra época. No tengo espacio para entrar en ello, pero creo que

estos dos desarrollos, los más altos estándares y el horror sin precedentes, están paradójica y perversamente conectados. En cualquier caso, su coexistencia en la misma época se refleja en el hecho de que estos grandes crímenes fueron mantenidos en secreto.

Pero si hemos de admitir el avance, al menos localmente, ¿qué tiene esto que ver con lo que he denominado el axioma de la igualdad? Estoy de acuerdo que es una mala forma de denominarlo, ya que parece implicar algún tipo de semejanza, de homogeneidad de culturas, mientras que lo que es central y difícil de reconocer es justo lo opuesto, cuán diferentes son las culturas. Pero lo que yo estaba tratando de alcanzar con el término es la idea de que todas las culturas permiten el florecimiento humano. De modo que lo que estaría excluido es una interpretación de otra cultura en términos de privación: de lo que ellos carecen con respecto a lo que nosotros tenemos.

Pero, ¿acaso no es esto lo que tenemos que hacer cuando pensamos en términos de potencialidades y definimos los cambios como avances o desarrollos? ¿No estaban los griegos prefilosóficos privados de algo? Naturalmente, pero aquí es donde nos hemos de separar claramente de los supuesto hegelianos a) y b). Hablar de potencialidades no significa suponer un conjunto unitario. Podemos reconocer –y, de hecho, lo hacemos cada vez más– diversas líneas de desarrollo posible, algunas de las cuales parecen mutuamente incompatibles, al menos a primera vista. Esto, por supuesto, ha sido notable en varias tradiciones posrománticas, que han lamentado el olvido de tempranas formas de vida, relegadas por el progreso, la ilustración y la industrialización. Desencanto o lo que sea. Es un error pensar que tenemos que elegir entre dos interpretaciones de la historia, como progreso u ocaso, realización o pérdida. La concepción más plausible parece ser la que contiene elementos de ambas.

En otras palabras, deberíamos ser capaces de pensar acerca de los conflictos entre las exigencias de culturas incompatibles en analogía con el modo en que pensamos acerca de los conflictos en nuestra vida entre bienes no realizables conjuntamente. Cuando encontramos que no podemos maximizar ambas, libertad e igualdad, por ejemplo, no concluimos inmediatamente que una de las dos no es un auténtico bien. Ésta es precisamente la característica del espíritu ideológico, convencido *a priori* de que sólo puede haber un sistema de bienes. Gente con esta actitud se siente forzada a decirnos que uno de los dos objetivos no debería ser perseguido o que verdaderamente la consecución de uno conllevará el otro (la

igualdad es verdadera libertad, o los mercados libres comportarán perfecta igualdad).

Pero si no perdemos la cabeza, nos damos cuenta de que el mundo puede ser lo suficientemente horrible como para ponernos en un dilema, darnos una correosa elección, de que los bienes genuinos pueden estar en conflicto. Digamos que la razón tiende a socavar y disipar otras cosas valiosas de la vida humana, tales como nuestro sentido de armonía con el mundo o nuestro sentido de comunidad. Esto no basta para dejar de considerar que la razón es un bien –a pesar de que se podría juzgar que, consideradas todas las cosas, no debería ser favorecida (si un juicio como éste puede ser verdaderamente seguido, cosa que dudo)–. Tampoco esto basta como buen fundamento, habiendo adoptado la razón, para considerar carentes de valor las cosas que socava.

Precisamente el objetivo del ejercicio comparativo es capacitarnos para comprender a los otros sin distorsión y, por tanto, para ver el bien en su vida, incluso cuando nos apercebimos contemporáneamente de que su bien entra en conflicto con los nuestros. La cuestión es situarnos más allá del simple considerarlos simples transgresores de nuestros límites y permitirles ser de un modo en que nuestra original comprensión propia no les dejaría ser, porque no podría encajar sus significados; la cuestión es reconocer dos bienes donde antes tan sólo podíamos ver uno y su negación.

Aquí la idea es que lo que es verdad de una vida particular –que el conflicto no invalida o relativiza los bienes que chocan, sino que, al contrario, presupone su validez– también debería valer para la oposición entre culturas. Pero parece haber habido una importante desanalogía. Cuando tenemos un conflicto en la vida, nos sentimos justificados y llamados a dar una lección, a renunciar o a sacrificar un bien en favor de otro. En el contexto intercultural, podemos sentir que esto es presuntuoso. Pero esto se basa en una confusión. Generalmente hay buenas razones por las que no deberíamos *intervenir* en la vida de otra cultura o de otra sociedad, incluso en el caso de que nuestra intervención pudiera tener como resultado alguna cosa que sería buena de haber ocurrido espontáneamente. Pero esto no significa que no tengamos derecho, consideradas todas las cosas, a hacer *juicios* acerca de lo que debería ser sacrificado y para qué. ¿Tenemos alguna duda de que los judíos y los moriscos no debían haber sido expulsados de España, incluso a pesar de que ello incrementara la homogeneidad de la sociedad, que en aquella época era un bien

incuestionado? ¿No deberíamos dar la bienvenida al fin de la inmolación o de los sacrificios humanos? (Confío que éstas sean cuestiones retóricas.)

Naturalmente éstos son *nuestros* juicios y puede surgir una sospecha semejante a la que se planteó en el caso de nuestra comprensión contrastadora: que ésta sea todavía demasiado etnocéntrica. No existe una medida de carácter general que nos asegure frente a esto. Necesitamos probar de nuevo y afrontar los retos a medida que se van presentando. Lo que es importante es reconocer que enfrentarse con éxito significa invertir algunos de nuestros juicios actuales y que ello no convertiría el juicio en sí mismo imposible o inapropiado.

Tampoco el pensamiento moral ha de confinarse en sí mismo a determinar sacrificios o a concesiones mutuas. No todos los conflictos han de tomarse como inevitables o de imposible mitigación. Igual que en el caso de la libertad y la igualdad, dentro de un reconocimiento general de la dificultad de combinarlos podemos, sin embargo, luchar para encontrar formas de combinarlos a niveles superiores y así luchar para recuperar en cierto modo aquellos bienes que la razón, la urbanización o el desencanto, dicho con brevedad la «civilización», ha relegado.

Lo que parece que aquí está emergiendo es una vaga imagen de la historia en la cual nuestra comprensión estará incrustada. Rechaza del todo la particular línea hegeliana de desarrollo. Pero retiene algo semejante a la noción de potencialidad. Lo cual estructura como mínimo la historia local en un antes y un después y nos permite hablar de avance. Pero a raíz del hecho de que las potencialidades son distintas y con frecuencia, al menos por nuestros conocimientos y capacidades actuales, incompatibles, las ganancias implicarán pérdidas y los bienes de las diferentes culturas chocarán. Pero esto no debería obligarnos, atemorizados, a una relativización de los bienes o a una renuncia de la universal relevancia de nuestros propios bienes, acerca de lo cual nunca seríamos de ninguna manera sinceros.

Más bien nos indica un futuro de la humanidad en el que el tipo de comprensión no distorsionada de los otros, dirigida por «el proyecto comparativista», será progresivamente valorable. No sólo para evitar conflictos políticos y militares cuando sea posible, sino también para dar a la gente de cada cultura un cierto sentido de la inmensa gama de potencialidades humanas. Esto servirá no sólo para instruir nuestros juicios donde los bienes chocan, sino también ayudará allí donde la imaginación y la intuición son ca-

paces de mediar el choque y llevará los bienes hasta ahora en conflicto a algún grado de común realización. Podemos confiar en un avance en esta dirección a medida que la comunidad de comparativistas incluya progresivamente representantes de distintas culturas y que de hecho parta de distintas lenguas propias.

La comprensión de los demás sin distorsión, sin ser llevados a desaprobación o relativizar los bienes que seguimos suscribiendo, todavía puede conferirnos otro beneficio. La mayoría de las grandes religiones o de las concepciones seculares del mundo están estrechamente conectadas con una concepción desaprobatoria de las otras, en contraste con las cuales se definen a sí mismas. La cristiandad entiende el judaísmo como una «mera» religión de la ley, y el budismo o el hinduismo como religiones no interesadas por el mundo –abundan los relatos desaprobatorios–. Tales relatos forman parte del sistema de apoyo de la fe en todas partes. Los contrastes son reales, de modo que para llegar a entender la concepción en contra de la que la propia se define y, con ello, reconocer su fuerza espiritual, debe producirse un cambio profundo: el relato desaprobatorio deja de ser creíble y, como apoyo a la fe, queda demolido. La fe se marchita allí donde se nutría exclusivamente del relato. Y allí donde éste no era el caso, quedará libre para nutrirse de un mejor alimento, de algo así como el poder intrínseco de todo lo que la fe o la concepción nos anuncia. En este sentido, la comprensión comparativa permite también que nuestra fe sea. Nos libera a nosotros conjuntamente con los otros.

CAPÍTULO 9

SEGUIR UNA REGLA

Reglas y convenciones han suscitado gran perplejidad a partir del momento en que hemos tratado de comprender su lugar en la vida humana a la luz de la filosofía moderna. Fue Wittgenstein quien, en sus *Investigaciones filosóficas*, se ocupó de la forma más exacta y más célebre de uno de los aspectos de este problema, desarrollado posteriormente por Saul Kripke en su libro sobre el tema.¹ Aspecto que tiene que ver con qué quiere decir comprender una regla. Comprender parece implicar conocimiento o conciencia y, a pesar de ello, Wittgenstein muestra que el sujeto no sólo no es sino que no puede *llegar a ser* consciente de toda una multitud de temas directamente relacionados con la aplicación correcta de una regla.

Wittgenstein lo muestra a través de evocar las posibilidades de un equívoco. Por ejemplo, alguien ajeno o no familiarizado con nuestra forma de hacer las cosas, puede malentender lo que para nosotros son indicaciones perfectamente claras y simples. ¿Quiere usted llegar a la ciudad? Sencillamente siga las flechas. Pero supongamos que para él el modo natural de seguir una flecha fuera ir en la dirección de las plumas y no de la punta (podemos imaginar una historia: no hay flechas en su cultura, sino un tipo de pistola de rayos, que al descargar se desparrama como las plumas de nuestras flechas).

Este tipo de ejemplo provoca cierta perplejidad en nuestra cultura filosófica intelectualista. Lo que el extranjero no comprende (seguir flechas hacia la punta), nosotros debemos comprenderlo. Sabemos bien cómo seguir las flechas. Pero, ¿qué quiere decir esto? Desde el punto de vista intelectualista, tiene que haber, en alguna parte de nuestra mente, una premisa, afirmada consciente o inconscientemente, acerca de cómo seguir flechas. Desde otra perspectiva, una vez hemos visto su error, podemos explicar al ex-

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953) [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]; las referencias a este libro en el texto citarán el número de párrafo (de la primera parte). Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, Massachusetts, 1982).

tranjero lo que tenía que haber hecho. Pero si podemos dar una explicación, ya debemos *tener* una explicación. De modo que el pensamiento ha de residir en alguna parte de nosotros, dado que seguimos las flechas de esta forma.

O podemos llegar al mismo sitio desde otra dirección. Supongamos que no tuviéramos tal pensamiento. Entonces cuando apareciera la cuestión acerca de si deberíamos seguir las flechas hacia la punta, tendríamos dudas. ¿Cómo sabríamos que esto es lo correcto? Y, ¿cómo podríamos seguir los indicadores?

Este tipo de réplica nos lleva a dificultades insuperables, debido a que el número de malentendidos potenciales es infinito. Wittgenstein lo dice una y otra vez. Hay un número indefinido de puntos en los que, dada una explicación de una regla y una serie de casos, alguien puede malentender, como hizo nuestro extranjero con nuestro mandato de seguir las flechas. Por ejemplo (87), puedo decir que entiendo por «Moisés» el hombre que sacó a los israelitas de Egipto, pero entonces mi interlocutor puede tener problemas con las palabras «Egipto» e «israelitas». «Y no alcanzan un término estas preguntas cuando llegamos a palabras como “rojo”, “oscuro”, “dulce”.» Ni siquiera las explicaciones matemáticas serían pruebas para este peligro. Podríamos imaginar a alguien a quien enseñamos series tras darle una línea de muestra, como : 0, 2, 4, 6, 8... Él puede seguir bastante bien hasta 1.000 y entonces escribe 1.004, 1.008, 1.012. Él se indigna cuando le decimos que se ha equivocado. Ha malentendido nuestra línea de muestra como ilustración de la regla: «Suma 2 hasta 1.000, 4 hasta 2.000, 6 hasta 3.000, etc.» (185).

Si para entender indicadores o para saber cómo seguir una regla tenemos que saber que todas estas lecturas desviadas son desviadas y, si esto significa que ya disponemos de pensamientos formulados a este efecto, necesitamos entonces un número infinito de pensamientos en nuestras cabezas incluso para seguir las instrucciones más simples. Sencillamente es una locura. El intelectualista tiene la tentación de tratar todas estas potenciales cuestiones como si previamente las tuviéramos que *resolver* para poder entender los indicadores. «Puede parecer fácilmente como si toda duda *mostrase* sólo un hueco existente en los fundamentos; de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que *pueda* dudarse y luego suprimimos todas esas dudas» (87). Pero desde el momento en que cualquier explicación deja algunos potenciales puntos sin resolver, hará falta el apoyo de explicaciones adicionales. Las explicaciones

adicionales tendrían las mismas incapacidades y, por ello, el trabajo de explicar a alguien cómo hacer algo sería literalmente inacabable. «Pero entonces, ¿cómo me ayuda una explicación a entender, si después de todo resulta que no es la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no entiendo, y nunca entenderé, lo que él quiere decir!» Como si una explicación colgara, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra» (87).

Esta última observación, que no se halla entre sus citas, es la réplica de Wittgenstein a su interlocutor. Hace alusión a la actitud del intelectualista. Tal perspectiva busca el conocimiento sólidamente fundado. Reconocemos ahí una obsesión de la tradición intelectual moderna, que se remonta a Descartes. Esta tradición no vio en ello problema alguno porque pensó que podíamos dar con tales fundamentos seguros, explicaciones que eran auto-explicativas y autoautenticadoras. Por esta razón el imaginado interlocutor situaba sus esperanzas en palabras como «rojo», «oscuro», «dulce», referidas a experiencias empíricas básicas sobre las que podemos basar todo lo demás. La fuerza del argumento wittgensteiniano descansa en el hecho del radical socavamiento de cualquier tipo de fundacionalismo de este estilo.

¿Por qué alguien puede siempre malentender? Y ¿por qué no tenemos que resolver todas estas potenciales cuestiones antes de que podamos entendernos a nosotros mismos? La respuesta a estas dos cuestiones es la misma. La comprensión opera siempre sobre un trasfondo de lo que se da por garantizado y simplemente descansa en él. Siempre podemos encontrar a alguien que no tenga este trasfondo; de forma que las cosas más sencillas pueden ser malentendidas, en especial si dejamos volar nuestra imaginación e imaginamos gente que nunca haya oído hablar de flechas. Pero al mismo tiempo, el trasfondo –aquello sobre lo que nos apoyamos– no es el *locus* de cuestiones resueltas. Cuando el malentendido surge de una diferencia en el trasfondo, lo que es necesario formular para eliminarlo articula algo del trasfondo de quien explica, que antes nunca había sido articulado.

Wittgenstein enfatiza el carácter inarticulado – y en algunos casos inarticulable– de esta comprensión: «“seguir una regla” es una práctica» (202). Dar razones de la propia práctica al seguir una regla debe tener un fin. «Las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones» (211). O más tarde: «Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se tuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”» (217).

Más lacónicamente: «Cuando sigo una regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*» (219).

Para interpretar lo que aquí Wittgenstein dice, hay dos escuelas que corresponden a dos formas de entender el fenómeno del trasfondo inarticulado. Según la primera, la afirmación según la cual actúo sin razones, implica la opinión de que aquí no pueden darse razones ni tampoco puede surgir ninguna petición de razones. Y ello porque las conexiones que forman nuestro trasfondo son sólo vínculos *de facto*, no susceptibles de justificación posterior. Por ejemplo, son simplemente impuestas por nuestra sociedad; estamos condicionados a hacerlas. Se convierten en «automáticas» y, por tanto, la cuestión nunca se plantea. La visión de que la sociedad impone estos límites constituye el núcleo de la interpretación que Kripke hace de Wittgenstein. O también pueden quizás ser consideradas como «programadas». Se trata de un hecho: reaccionamos de esta forma del mismo modo que parpadeamos cuando se nos acerca algo a los ojos, y no hay justificación que funcione.

La segunda interpretación considera que el trasfondo incorpora verdaderamente una comprensión; esto es, una aprehensión de las cosas que, aunque bastante desarticulada, nos permitiría formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados. En este caso los vínculos no serían simplemente *de facto*, sino que generarían un tipo de sentido, que es precisamente el que trataríamos de explicitar.

Según la primera interpretación, entonces, la «roca dura» sobre la que descansan nuestras explicaciones está hecha de conexiones brutas; según la segunda, «la roca dura» es un modo de comprensión y, por tanto, da una suerte de sentido inarticulado de las cosas.

Lo que sugiere la primera interpretación son frases como «Sigo la regla *ciegamente*», y quizás incluso la propia imagen de una roca dura, cuya naturaleza inflexible puede implicar que no se puede decir nada más. En su contra hallamos otros pasajes donde Wittgenstein afirma, por ejemplo, que seguir una regla no se asemeja a las operaciones de una máquina (193-194), o cuando dice: «Usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente» (289 –a pesar de que puedo imaginar una interpretación de esto que sea compatible con el primer punto de vista–). Ante todo es su insistencia en decir que seguir reglas es una práctica *social*. Supuesto esto, puede también encajar con la versión kripkeana de la primera perspectiva. Pero, en realidad, considero que esta conexión entre trasfondo y sociedad, en realidad, refleja una posibilidad de otra visión alternativa que ha escapado totalmente del

viejo punto de vista monológico que domina la tradición epistemológica.

Sea lo que fuere lo que Wittgenstein pensara, esta segunda concepción me parece la buena. La primera no puede dar cuenta del hecho de que nosotros damos explicaciones, de que a menudo podemos articular razones cuando nos son exigidas. Seguir flechas hacia la punta no es sólo una conexión impuesta arbitrariamente; tiene sentido, dada la manera en que las flechas se mueven. Lo que necesitamos hacer es seguir una sugerencia de Wittgenstein y tratar de dar cuenta del trasfondo como comprensión, de modo que lo sitúe también en el espacio social. Esto es lo que ahora examinaré.

Mi indagación va en contra de gran parte del pensamiento y de la cultura modernos, en particular de nuestra cultura científica y de la epistemología a ella asimilada, que han modelado a su vez nuestro contemporáneo sentido del yo.

Entre las prácticas que han contribuido a crear este moderno sentido se hallan aquellas que ayudan a nuestro pensamiento a desvincularse del sujeto encarnado y socialmente situado. Cada uno de nosotros es llamado a ser una mente pensante responsable, a ser autónomo en nuestro juicio (esto, al menos, constituye el estándar). Pero este ideal, admirable en algunos aspectos, ha tendido a cegarnos frente a algunos aspectos importantes de la condición humana. En nuestra tradición intelectual existe una tendencia a interpretarlo menos como un ideal que como algo ya establecido en la constitución humana. Esta reificación de la primera persona del singular desvinculada se evidencia también en las figuras fundadoras de la tradición epistemológica moderna, por ejemplo en Descartes y en Locke.

Esto significa que nos sentimos fácilmente inclinados a ver al agente humano primariamente como sujeto de representaciones: en primer lugar, representaciones acerca del mundo exterior; en segundo lugar, representaciones de fines deseados o temidos. Éste es un sujeto monológico. Está en contacto con un mundo «exterior», que incluye otros agentes, los objetos con que se relaciona, él y los otros, su cuerpo y el de los demás, pero este contacto es a través de las representaciones que tiene en su «interior». El sujeto es, antes que nada, un espacio interno, un «espíritu», para usar la vieja terminología, o un mecanismo capaz de procesar representaciones, si seguimos los modelos de inspiración informática que están más de moda hoy en día. El cuerpo y los otros pueden formar

el contenido de mis representaciones; éstos pueden incluso ser causalmente responsables de algunas de ellas. Pero lo que «yo» soy, en tanto que ser capaz de tener tales representaciones, el espacio interior mismo, se puede definir con independencia del cuerpo o de los otros, como un centro de conciencia monológica.

Esta concepción del sujeto, que ha invadido ampliamente las ciencias sociales y ha hecho prosperar diversas formas de individualismo metodológico –incluida su más reciente y virulenta variante, la teoría de la elección racional–, ocupa el lugar de una más rica y adecuada concepción de cómo es el sentido humano del yo y, por consiguiente, de una auténtica comprensión de la real diversidad de culturas humanas: de un conocimiento de los seres humanos.

Este tipo de conciencia excluye el cuerpo y los otros. Ambos, el cuerpo y los otros, deben ser reintroducidos, si queremos captar el tipo de comprensión del trasfondo acerca de la que Wittgenstein parece llamar nuestra atención. Aunque, de hecho, restaurar el primero permite recuperar a los segundos. Desearía explicitar brevemente que está implícito en esta conexión entre el cuerpo y los otros.

En los dos últimos siglos, algunas corrientes filosóficas han tratado de salir del *impasse* de la conciencia monológica. En este siglo son destacables la obra de Heidegger, de Merleau-Ponty y, por supuesto, de Wittgenstein. Lo que tienen en común estos autores es que no ven primariamente al agente como *locus* de representaciones, sino como implicado en prácticas, como un ser que actúa en y sobre el mundo.

Por supuesto, a nadie ha escapado que los seres humanos actúan. La diferencia crucial es que estos filósofos sitúan en la práctica el *locus* primario de la comprensión del agente. En la concepción epistemológica dominante, lo que distingue al agente de las entidades inanimadas, que pueden también afectar su entorno, es la capacidad humana para las representaciones internas, estén éstas situadas en el espíritu o en el cerebro, entendido como un ordenador. Lo que nosotros tenemos y los seres inanimados no, es la comprensión, que ha sido identificada con las representaciones y las operaciones que efectuamos sobre ellos. Situar nuestra comprensión en las prácticas es entenderla como implícita en nuestra actividad y, por tanto, como excediendo de lejos todo aquello con lo que llegamos a formarnos representaciones. Efectivamente formamos representaciones: formulamos explícitamente qué aspecto tiene el mundo, cuáles son nuestros fines, qué estamos haciendo,

pero buena parte de nuestro actuar inteligente en el mundo, habitualmente sensible a nuestra situación y a nuestros fines, sigue sin ser formulado; proviene de una comprensión en gran parte no explicitada.

Esta comprensión es todavía más fundamental en dos aspectos: 1) siempre está ahí, mientras que a veces formamos representaciones y a veces no y 2) las representaciones que hacemos sólo son comprensibles en relación con el trasfondo proporcionado por esta comprensión inarticulada, y sólo dentro del contexto que da el trasfondo pueden producir el sentido que producen. Las representaciones, en lugar de ser el *locus* primario de la comprensión, son solamente islas en el océano de la aprehensión práctica y no formulada del mundo.

Considerar que nuestra comprensión reside ante todo en nuestras prácticas implica atribuir un papel ineludible al trasfondo. Este nexo ha sido establecido de diferentes maneras en casi todas las corrientes filosóficas contemporáneas contrarias a la epistemología, especialmente en Heidegger y Wittgenstein.

Vemos entonces el rol del cuerpo bajo una nueva luz. Nuestro cuerpo no es sólo el ejecutor de los fines que formamos, ni el *locus* de los factores causales que dan forma a nuestras representaciones. Nuestra misma comprensión está encarnada. Nuestro saber hacer corporal, y nuestro modo de movernos y de actuar, pueden codificar aspectos de nuestra comprensión del yo y del mundo. Conozco mis puntos de referencia en un entorno familiar cuando soy capaz de ir a todas partes con tranquilidad y seguridad. Podría estar perdido si alguien me pide que dibuje un mapa, o incluso si se me pide que dé indicaciones a un extranjero; sé como manipular y usar los instrumentos familiares en mi mundo, con frecuencia bajo esta forma inarticulada.

Pero no sólo es mi aprehensión del entorno inanimado la que está de esta manera encarnada, el sentido de mi yo, el modo en que estoy con los demás, lo está también en buena parte. La deferencia que te debo está inscrita en la distancia a que me mantengo de ti, en la forma en que me callo cuando tú empiezas a hablar, en la forma en que me comporto en tu presencia. O bien, a la inversa, el sentimiento que tengo de mi propia importancia está inscrito en mi modo de pavonearme. Incluso algunos de los rasgos más omnipresentes de mi actitud hacia el mundo y hacia los otros están dentro de un código, en la manera de comportarme y de proyectarme en el espacio público; según sea «macho», tímido, deseoso de complacer o frío e imperturbable.

En todos estos casos, la persona afectada puede incluso no poseer el término descriptivo adecuado. Por ejemplo, cuando actúo respetuosamente y con deferencia contigo, puede que la palabra «deferencia» no figure en mi vocabulario. Con frecuencia, las palabras están acuñadas por otros –otros más cultivados– para describir las características importantes de la posición de la gente en el mundo (es inútil decir que a menudo estos otros son científicos sociales). Esta comprensión no es, o sólo imperfectamente, captada en nuestras representaciones. Está inscrita en los patrones de la acción apropiada, o lo que es lo mismo, de la acción que se adecúa a lo que es conveniente o justo. Los agentes dotados de este tipo de comprensión identifican los momentos en que ellos o los otros han «metido la pata». Sus acciones son sensibles a este sentido de la justicia, pero las «normas» pueden no estar formuladas en absoluto o sólo estarlo de manera fragmentaria.

Hace pocos años Pierre Bourdieu acuñó un término para designar este nivel de comprensión social, a saber, el «habitus».² Ésta es una de las palabras que necesitamos para dar cuenta de la comprensión del trasfondo, antes evocada. Volveré sobre ello en un instante, pero primero deseo establecer la conexión entre el reencontro con el cuerpo y con los otros.

De hecho, de entrada, podemos ver cómo el otro también está presente. Algunas de estas prácticas que codifican la comprensión no se llevan a cabo en los actos de un solo agente. El ejemplo antes citado de mi deferencia puede ser un caso cómodo. El deferente y el objeto de su deferencia representan su distancia en una conversación, a menudo con elementos fuertemente ritualizados. Y, efectivamente, las conversaciones en general descansan en pequeños rituales que, de ordinario, pasan desapercibidos.

Pero quizás debería decir una palabra acerca de la distinción que estoy estableciendo entre actos de un solo agente (denominémoslos actos «monológicos») y los de más de un agente («dialógicos»). Desde el punto de vista de la antigua epistemología, todos los actos eran monológicos, a pesar de que el agente a menudo coordina sus acciones con las de los demás. Pero esta noción de coordinación no da cuenta del modo en que determinadas acciones requieren un agente integrado y aseguran su existencia. Piénsese en dos personas aserrando un leño con una sierra para dos manos o una pareja bailando. Una propiedad importante de la acción hu-

2. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, Inglaterra, 1977) y *Le Sens pratique* (Paris, 1980).

mana es el hacer rítmico, la cadencia. Cada gesto apropiado, coordinado, tiene un cierto fluir. Cuando se pierde este fluir, como ocurre en ocasiones, caemos en la confusión, y nuestras acciones se tornan ineficaces y descoordinadas. De modo semejante, la maestría en un nuevo tipo de acción va acompañada de la habilidad para dar a nuestros gestos el ritmo apropiado.

En casos como el aserrar un leño o el baile de salón, es esencial que el ritmo sea compartido. Estas acciones se realizan solamente cuando nos adecuamos a un ritmo común, en el que se desarrolla nuestra acción. Ésta es una experiencia distinta de la de coordinar mi acción con la de otro, como por ejemplo cuando corro hacia el lugar del campo donde sé que me pasarás la pelota.

Serrar y bailar en pareja son casos paradigmáticos de acciones dialógicas. Pero con frecuencia hay un nivel dialógico para acciones que, por lo demás, son meramente coordinadas. Un buen ejemplo es una conversación. A partir de cierto nivel de tranquilidad e intimidad, las conversaciones van más allá de la mera coordinación y tienen un ritmo común. El interlocutor no sólo escucha, sino que participa con movimientos de cabeza de asentimiento, con los «hum, hum» y así sucesivamente, y en un cierto punto, el «giro semántico» le es transferido por un movimiento común. El momento justo es sentido por los dos participantes a la vez en virtud del ritmo común. El conversador aburrido o compulsivo enrarece la atmósfera de sociabilidad, de compañerismo alegre porque es insensible a esto. Hay continuidad entre la conversación sociable cotidiana e intercambios más ritualizados: las letanías o los cánones salmódicos que se pueden encontrar en muchas sociedades más antiguas.³

He tomado las acciones con un ritmo común como paradigmas de las acciones dialógicas, pero, en realidad, no son más que una forma de ellas. Una acción es dialógica, en el sentido en que aquí uso el término, cuando es efectuada por un agente integrado, no individual. Lo cual significa que, para los que están implicados en ella, la identidad de esta acción en tanto que acción dialógica depende esencialmente del hecho de que la posición de agente sea compartida. Estas acciones son constituidas como tales por una comprensión común a quienes componen el agente común. Una de las formas que esta comprensión compartida puede tomar es la

3. Véase el trabajo de Greg Urban, del cual he extraído la mayoría de este análisis; por ejemplo, «Ceremonial Dialogues in South America», *American Anthropologist* 88 (1986), págs. 371-386.

integración en un ritmo común. Pero también puede encontrarse fuera de la situación de un cara a cara. Bajo una forma distinta puede constituir un movimiento religioso o político, cuyos miembros puedan encontrarse muy dispersos, pero que pueden estar animados por el sentido de un fin común –como el que unió a los estudiantes de la plaza de Tiananmen con sus compañeros que permanecieron en los campus e, incluso, a buena parte de la población de Pekín–. Este tipo de acción existe también en muchísimas otras formas y a un gran número de niveles.

La importancia de la acción dialógica en la vida humana muestra la absoluta inadecuación del sujeto monológico a representaciones que emergen de la tradición epistemológica. No podemos entender la vida humana sólo en términos de sujetos individuales que forman representaciones acerca de los demás y responden a los otros, porque una gran parte de la acción humana sólo se da en la medida en que el agente se entiende y se constituye como una parte integrante de un «nosotros».

Una buena parte de nuestra comprensión del yo, de la sociedad y del mundo se lleva a cabo por medio de la acción dialógica. De hecho, me gustaría sostener que el propio lenguaje sirve para establecer, en un cierto número de niveles privados y públicos, espacios de acción común. Lo cual significa que nuestra identidad nunca está definida simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. Nos sitúa también en algún espacio social. Nos definimos en parte a nosotros mismos parcialmente en términos de lo que nosotros llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en el marco de las acciones dialógicas. Si verdaderamente me identifico con mi actitud de deferencia hacia gente más sabia, como vosotros, en ese caso esta postura conversacional deviene un constituyente de mi identidad. La referencia social figura aún más claramente en la identidad del revolucionario profesional.

La comprensión del trasfondo que se halla tras nuestra capacidad de seguir indicaciones y reglas está en gran medida encarnada. Lo cual ayuda a explicar la combinación de rasgos que presenta: en primer lugar, es una forma de comprensión, permite hallar el sentido de las cosas y de las acciones; al mismo tiempo, en segundo lugar, está enteramente inarticulada y, a pesar de ello, en tercer lugar, puede servir de base para una nueva articulación. Mientras pensemos en la comprensión según la vieja manera intelectualista como radicando en pensamientos o representaciones, resulta difícil explicar de qué forma podemos saber cómo seguir

una regla, o comportarnos correctamente de una manera determinada, sin disponer de los pensamientos que justificarían tal comportamiento. Nos vemos abocados a una concepción fundacionalista, que nos permitiría atribuir sólo una lista finita de pensamientos que justifican una acción, por así decirlo, desde la nada. O bien, si abandonamos esta concepción, nos vemos forzados a concebir un trasfondo en forma de conexiones brutas, *de facto*. El motivo es que el intelectualismo nos deja sólo ante la alternativa de una comprensión, que consiste en representaciones, o bien ninguna comprensión. La comprensión encarnada nos provee de la tercera posición que necesitamos para darnos sentido a nosotros mismos.

Al mismo tiempo, nos permite mostrar las conexiones entre esta comprensión y la práctica social. Mi comprensión encarnada no existe solamente en mí como agente individual, sino también como coagente de acciones comunes. Éste es el sentido que podemos dar a la afirmación de Wittgenstein según la cual obedecer una regla es una práctica. Y él entiende por práctica una práctica social. Un poco antes (198) plantea la cuestión: «¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones?». Su respuesta es: «Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así». Esto puede sonar como la primera interpretación mencionada más arriba; el adiestramiento establecería una tendencia primitiva a reaccionar y la conexión sería meramente causal. Pero Wittgenstein hace lo posible para que esta interpretación quede descartada. Su imaginario interlocutor dice: «Pero con ello sólo has indicado una conexión causal» y la voz de Wittgenstein en el texto contesta: «No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre [*einen ständigen gebrauch, eine Gepflogenheit*]».

Este uso social en vigor establece la conexión, que no debe entenderse como una conexión meramente causal: el uso en vigor da a mi reacción su *sentido*. No se contenta con provocarla como una conexión causal primitiva. El sentido está encarnado y no es representado. Y por este motivo Wittgenstein puede preguntar en el pasaje inmediatamente siguiente (199): «¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo un hombre sólo una vez en la vida?». Esta pregunta retórica que reclama una respuesta negativa designa en el espíritu de Wittgenstein no sólo una imposibilidad fáctica, sino algo que no tiene sentido. «Y ésta es natu-

ralmente una anotación sobre la *gramática* de la expresión “seguir una regla”.» Pero si el rol de la sociedad fuera simplemente establecer las conexiones causales subyacentes a mis reacciones, ¿cómo podría ser un sinsentido suponer que estas conexiones sólo valen para una persona una sola vez, incluso si esto puede parecer raro e improbable? De hecho, la práctica social está ahí para dar a mis acciones el sentido que tienen, y por este motivo no podría haber una sola acción con este significado.

Del mismo modo que la epistemología penetró profundamente en las ciencias sociales con efectos enfermizos, es importante que sean desarrolladas las consecuencias científicas de la comprensión encarnada. Esto es lo que convierte en tan importante y potencialmente fructífera la noción de *habitus* de Bourdieu.

Como todas las demás ciencias sociales, la antropología no podría pasar sin alguna noción de regla. En gran parte el comportamiento humano es «regular», no sólo en el sentido de exhibir esquemas repetidos, sino también de responder a ciertas exigencias y normas que tienen una forma generalizable. En algunas sociedades, las mujeres muestran deferencia hacia los hombres y los jóvenes hacia los ancianos. Existen algunas maneras de dirigirse a la gente y señales de respeto que son constantemente exigidas. No adecuarse a ellas es mal visto, se considera como una «infracción». Así decimos con naturalidad que las mujeres usan estas maneras de dirigirse a los hombres no por puro azar y no como un reflejo (en el sentido ordinario del término), sino «siguiendo una regla».

Supongamos que estamos en el proceso de entender esta sociedad. Somos antropólogos que hemos venido aquí precisamente para hacernos una idea de cómo es su vida. Tenemos, entonces, que descubrir y formular alguna definición de esta regla; identificamos algunos tipos de situación, por ejemplo, una mujer que encuentra a su marido, o que encuentra en el pueblo a un hombre que no es su marido, o que encuentra al mismo hombre en los prados y definimos lo que se exige en cada situación. Quizás podemos incluso elevarnos hasta una regla más general que la que podemos deducir de estas distintas exigencias situacionales. Pero, de una u otra forma, estamos definiendo una regla a través de su *representación*. Aquí formular es crear una representación.

Hasta aquí, lo necesario. Pero entonces el intelectualismo se insinúa en nuestra idea y nos deslizamos fácilmente hacia una visión de la regla-en-tanto-que-representada como operando,

más o menos, de forma causal. Podemos atribuir las formulaciones de la regla a los agentes. Pero, más probablemente, puesto que esto es, en algunos casos, muy inverosímil, concebimos la regla-en-tanto-que-representada como definiendo una «estructura» subyacente. La concebimos como lo que es en verdad causalmente operativo, tras las espaldas, por así decirlo, de agentes poco sofisticados.

Así Bourdieu argumenta: «El intelectualismo está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica por la relación que el observador mantiene con su objeto».⁴ Naturalmente Bourdieu, al escribir en el contexto francés, concede un lugar importante al estructuralismo, que constituye su blanco principal en *Le Sens pratique*. Su lugar es mucho menos importante en el mundo de habla anglosajona. Sin embargo, la reificación de la regla en tanto que representación no obsesiona sólo a la escuela de Lévi-Strauss. Introduce la confusión más total allí donde no se ha encarado el problema que quiere plantear Bourdieu: ¿Cómo hacen las reglas que *nosotros* formulamos para operar en *sus* vidas? ¿Cuál es su «Sitz im Leben»? En la medida en que esta cuestión no está resuelta, corremos el riesgo de deslizarnos hacia la reificación a que la epistemología intelectualista invita, de una o de otra manera de las antes mencionadas. «Pasar de la *regularidad*, es decir, de lo que se produce con cierta frecuencia estadísticamente medible, y de la fórmula que permite explicarlo, al *reglamento* conscientemente revelado y conscientemente respetado o a la *regulación inconsciente* de una misteriosa mecánica cerebral o social, tales son las dos maneras más comunes de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo» (67).

Aquí hay un error, pero, ¿es importante? Si tengo que representar las reglas para captarlas y si las definimos correctamente, ¿qué importa saber exactamente cómo operan en las vidas de los agentes? Bourdieu sostiene que se produce una distorsión importante cuando vemos la regla en-tanto-que-representada como el factor efectivo. La distorsión surge del hecho de que tomamos un sentido situado, encarnado, y de que proporcionamos una imagen expresa. Podemos ilustrar la diferencia en el hiato que separa, por un lado, nuestra inarticulada familiaridad con un cierto medio, que

4. Bourdieu, *Le Sens pratique*, pág. 58 [trad. cast.: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991]. Las referencias de páginas (entre paréntesis) en el texto aluden a este libro.

nos permite movernos sin vacilación, y un mapa de este territorio, por otro. La habilidad práctica existe sólo en su ejercicio en el tiempo y el espacio. Cuando nos desplazamos en un medio familiar, las diferentes localizaciones no son percibidas de una sola vez en sus interrelaciones. El sentido que de ellas tenemos es diferente, dependiendo de dónde estamos y a dónde vamos. Y siempre algunas relaciones nos escapan. El itinerario y la relación de los puntos destacados tienen un aire distinto según partamos o regresemos: las etapas de la ruta hacia arriba no tienen nada que ver con las de la ruta hacia abajo. Un camino es esencialmente algo que cruzamos en el tiempo. En contraste, el mapa lo traza todo simultáneamente y pone cada punto en relación con todos los demás sin discriminar (58-59).

Por su naturaleza, los mapas o las representaciones se abstraen en el tiempo y el espacio vividos. Convertir algo como esto en el factor causal último es hacer de la práctica real en el tiempo y en el espacio un simple subproducto, una mera aplicación de un esquema desarraigado. Éste es el fin último del platonismo, pero todavía es una tentación presente, no sólo a raíz del acento puesto por el intelectualismo en la representación, sino también a causa del prestigio de la noción de ley tal como figura en las ciencias naturales. La ley del cuadrado inverso es una fórmula atemporal, aespacial que «dicta» la conducta de todos los cuerpos en cualquier lugar. ¿No deberíamos buscar algo similar en los asuntos humanos? Esta invitación a imitar el éxito de las ciencias modernas alienta también la reificación de la regla.

Pero esta reificación produce una distorsión crucial. Y de tres maneras relacionadas: 1) excluye determinados rasgos que son esenciales para la acción; 2) no toma en cuenta la diferencia entre una fórmula y su aplicación; y 3) no toma en consideración la recíproca relación entre regla y acción, a saber que ésta no proviene simplemente de aquélla sino que también la transforma.

La abstracción del espacio y del tiempo vividos significa la abstracción de la acción, porque el tiempo de la acción es asimétrico. Proyecta siempre un futuro con un cierto grado de incerteza. Un mapa o un diagrama del proceso impone una simetría. Tomemos una sociedad, como las descritas por Marcel Mauss, o las comunidades cabiles estudiadas por Bourdieu, donde un recíproco intercambio de dones juega un papel importante en la definición y confirmación de las relaciones. Podemos hacer un esquema atemporal de estos intercambios y de las «reglas» que obedecen. Podríamos sentirnos tentados a afirmar, como hizo Lévi-Strauss, que esta fór-

mula de intercambio «constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone» (167).⁵

Pero esto no explica todavía la dimensión crucial de la acción en el tiempo. Bourdieu dispone de otras formas de indicarnos la importancia que esto puede tener, si bien no todas ellas basadas directamente en su tesis principal. Por ejemplo, indica que hay un momento propicio (*kairos*) para devolver un favor. Si uno devuelve inmediatamente algo, esto adquiere la forma de un desaire, como si no quisiera deber nada al benefactor. Si se retarda demasiado, es un signo de negligencia. Pero éste es un aspecto del tiempo que podría ser propiamente expresado en una fórmula abstracta. El momento en que el tiempo de la acción se convierte en crucial es cuando tenemos que actuar en la incertidumbre y además nuestra acción afectará irreversiblemente la situación. En el libro de las reglas de los intercambios (que sería un artefacto del antropólogo) las relaciones aparecen perfectamente reversibles. Pero sobre el terreno siempre hay incertidumbre, puesto que hay situaciones de juicio que son difíciles. En Cabilia, la relación del don es un reconocimiento de una cuasiigualdad de honor entre los participantes. De modo que se puede formular una reivindicación dirigida a una persona de rango superior al hacerle un don y exponerse al peligro de un brutal rechazo si, con ello, alguien se ha atrevido demasiado (o ver el prestigio aumentado, si la apuesta tiene éxito). Al mismo tiempo, es posible quedar deshonrado si se toma la iniciativa de hacer un regalo a una persona situada demasiado por debajo.

Lo que sobre el papel es un conjunto de intercambios dictados desde la certeza, en el terreno es vivido en suspense e incerteza. Esto se debe en parte al tiempo asimétrico de la acción 1), y también 2) a lo que implica el hecho de actuar siguiendo realmente una regla. La regla no se aplica por sí sola; hay que aplicarla, lo cual puede implicar juicios difíciles y alta precisión. Ésta fue la idea puesta en marcha por Aristóteles y que subyace a su comprensión de la virtud de la *phronesis*. Las situaciones humanas se presentan en infinitas y variadas formas y determinar a qué equivale una norma en una situación determinada cualquiera puede exigir una gran perspicacia. Ser simplemente capaz de formular reglas no bastará. Lo que distingue a la persona con verdadera sabiduría práctica es menos la habilidad para formular reglas que el saber cómo actuar en cada situación particular. Hay una «laguna

5. Bourdieu cita aquí a Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en *Sociologie et anthropologie* (París, 1950), pág. xxxviii.

phronetica» entre la fórmula y su aplicación, y esto también es obviado por las explicaciones que dan primacía a la regla-como-representada.

Tomados conjuntamente, estos dos puntos nos dan la incertidumbre, el suspense, la posibilidad de cambio irreversible, que rodea toda acción significativa, incluso si está «guiada por reglas». Te ofrezco un regalo con el fin de elevarme a tu nivel. Tú lo ignoras de forma inequívoca y yo me siento abrumado. Me he humillado irremediablemente y mi crédito ha bajado. Pero esto gana en importancia, cuando consideramos 3) la manera en que las reglas son transformadas a través de la práctica. La práctica no consiste simplemente en aplicar fórmulas invariantes. La fórmula en cuanto tal existe sólo en el tratado del antropólogo. En su funcionamiento, la regla existe en la práctica que ella guía. Pero hemos visto que la práctica no sólo satisface la regla sino que le da una forma concreta en situaciones particulares. La práctica, por así decirlo, es una interpretación continua y una reinterpretación de lo que la regla verdaderamente significa. Si bastantes de nosotros damos un poco «por encima» de nosotros mismos, y nuestro gesto es recíproco, habremos modificado los márgenes de la tolerancia generalmente admitidos en este tipo de intercambio entre iguales. La relación entre regla y práctica es semejante a la que existe entre la *langue* y *parole* de Saussure: ésta sólo es posible gracias a la pre-existencia de aquélla, pero al mismo tiempo los actos de *parole* son los que mantienen la existencia de la *langue*. La renuevan y al mismo tiempo la alteran. Su relación es, pues, recíproca.

Esta reciprocidad está excluida en la teoría intelectualista. De hecho, la reciprocidad muestra que la «regla» descansa esencialmente en la práctica. La regla es lo que anima a la práctica en todo momento, y no una fórmula cualquiera detrás de ella inscrita en nuestros pensamientos, en nuestro cerebro, en nuestros genes o en lo que sea. He aquí por qué la regla, en todo momento, es lo que la práctica ha hecho de ella. Pero esto muestra, entonces, hasta qué punto concebir la regla como una fórmula subyacente puede ser científicamente desastroso. Dejamos de lado, por una parte, toda interacción entre la acción realizada en incertidumbre con la ayuda de una variada perspectiva *phronetica* y las normas y reglas que animan esta acción, por otra. El mapa no da más que la mitad de la historia: convertirlo en decisivo es distorsionar todo el proceso.

Una regla que existe sólo en las prácticas que anima y que no requiere formulación expresa y que puede no tenerla. ¿Cómo es esto posible? Sólo a través de nuestra comprensión encarnada. Es-

to es lo que Bourdieu busca con su *habitus*. Es un «sistema de disposiciones duraderas y transferibles» (88); disposiciones a comportarse corporalmente, a actuar, por ejemplo, o a estar o a gesticular de una determinada forma. Una disposición corporal es un *habitus* cuando está dentro de un código de una determinada comprensión cultural. En este sentido, el *habitus* tiene siempre una dimensión expresiva. Permite expresar ciertos significados que las cosas y la gente tienen para nosotros, y es precisamente el permitir esta expresión lo que hace que estos significados existan.

Los niños son iniciados parcialmente en una cultura, donde aprenden los significados que la constituyen a través de inculcarles el *habitus* apropiado. Aprendemos a comportarnos, a ser deferentes con los otros, a ser una presencia para los demás, al adoptar en gran parte diferentes estilos de comportamiento corporal. A través de estos modos de deferencia y de presentación, los matices más sutiles de la posición social y las fuentes de prestigio, y por consiguiente de lo que es valioso y bueno, están dentro de un código:

Podríamos, parafraseando a Proust, decir que las piernas, los brazos están llenos de imperativos adormecidos. Y no acabaríamos nunca de enumerar los valores hechos cuerpo, mediante la transustanciación que efectúa la persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de exhortaciones tan insignificantes como «mantente derecho» o «no cojas el cuchillo con la mano izquierda» y de inscribir en los detalles en apariencia más anodinos del *porte*, del *mantenimiento* o de las *maneras* corporales y verbales los principios fundamentales del arbitrario cultural, situados así fuera de las tomas de conciencia y de la explicitación (117).

Ésta es una de las maneras en que las reglas pueden existir en nuestras vidas, como «valores hechos carne». Por supuesto no es la única. Algunas reglas *están* formuladas. Pero están en estrecha interrelación con nuestro *habitus*. Normalmente las dos se encajan y se complementan. Bourdieu habla de *habitus* y de instituciones como dos modos de objetivación de la historia pasada (95-96). Las instituciones son en general el lugar de las reglas o de las normas expresadas. Pero las reglas no se interpretan solas; sin un sentido acerca de lo que regulan y sin una afinidad con su espíritu se convierten en letra muerta o devienen un simulacro en la práctica. Este sentido y esta afinidad no pueden existir sino donde existen, en nuestra comprensión no formulada, encarnada. Se hallan en el do-

minio del *habitus*, que «como sentido práctico realiza la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones».

Volvamos a nuestra cuestión inicial, el lugar de las reglas en la vida humana. Habíamos partido de la siguiente dificultad: cómo puede un agente comprender una regla, ser guiado por ella, sin tener ni una vaga idea de la gran cantidad de cuestiones que (parecería) deben ser resueltas, antes de que la regla nos pueda guiar correctamente. La inclinación intelectualista de nuestra cultura filosófica ha hecho parecer esta cuestión como paradójica. Pero la respuesta se encuentra en una comprensión del trasfondo, que convierte estos temas en irrelevantes y los elimina de nuestro camino. Las reglas operan en nuestra vida como modelos de razones para actuar, sin limitarse meramente a constituir regularidades causales. Pero dar razones expresas acaba por tener un límite y debe, al final, descansar en otro tipo de comprensión.

¿Qué es esta comprensión? He sostenido aquí que hay que concebirla como una comprensión encarnada. Bourdieu ha explorado cómo este tipo de comprensión puede surgir y cómo puede funcionar en nuestras vidas, junto con las instituciones que definen nuestra existencia social. Así él recurre a una imagen muy próxima a la que yo he atribuido a Wittgenstein. Las reglas expresas sólo pueden funcionar en nuestras vidas en compañía de un sentido no formulado dentro de un código en el cuerpo. Este *habitus* es el que «activa» las reglas. Si Wittgenstein nos ha ayudado a romper con el yugo del intelectualismo, Bourdieu ha empezado a explorar cómo las ciencias sociales pueden ser recreadas, una vez liberadas de sus garras distorsionadoras.

CAPÍTULO 10

EQUÍVOCOS: EL DEBATE LIBERALISMO-COMUNITARISMO

En la teoría social y, en especial, en la teoría de la justicia¹ es frecuente hablar de la diferencia entre liberales y comunitaristas. En efecto, parece que se ha establecido un debate entre dos «equipos»: por un lado (el equipo L), gente como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel y T.M. Scanlon y, por otro (equipo C), Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. En este debate hay auténticas diferencias pero creo que hay también muchos equívocos y simple confusión. Y ello es así porque se tiende a considerar conjuntamente dos cuestiones bastante diferentes. Podemos llamarlas, respectivamente, cuestiones ontológicas [*ontological issues*] y cuestiones de defensa [*advocacy issues*].

Las cuestiones ontológicas tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social. O, dicho de modo formal, tienen que ver con los términos últimos que se aceptan en el orden de explicación. El gran debate que, en este terreno, divide a «atomistas» y «holistas» ha pervivido durante más de tres siglos. Ha sido frecuente relacionar a los atomistas con los individualistas metodológicos. Estos últimos creen que a) en el orden de la explicación, se puede y se debe dar cuenta de las acciones, estructuras y condiciones sociales en términos de propiedades de los individuos constituyentes; y b) en el orden de la deliberación, se puede y se debe representar los bienes sociales en términos de concatenaciones de bienes individuales. En las últimas décadas, Karl Popper se ha declarado partidario militante de a), mientras que b) es un componente clave de lo que Amartya Sen ha definido como «bienestarismo», una creencia central, si bien a menudo no articulada, de la mayoría de los autores en el campo de la economía del bienestar.²

1. Este capítulo recurre a una distinción que ha sido definida e investigada en profundidad por Mimi Bick en su tesis para Oxford, «The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism» (Trinity College, 1987). Mi estudio debe mucho a este trabajo.

2. Amartya Sen, «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy* 76 (1979), págs. 463-489. Analizo el componente atomista de la teoría del Estado de bienestar y de la práctica de la protección de la salud y el bienestar públicos en el capítulo 7.

Las cuestiones de defensa tienen que ver con la postura moral o los principios que se adoptan. Aquí hay una gama de posiciones que van desde conceder primacía a los derechos individuales y a la libertad y dar una más alta prioridad a la vida de la comunidad o a los bienes de las colectividades. Podríamos describir las posiciones en esta escala como más o menos individualistas o colectivistas. En un extremo encontraríamos a gente como Robert Nozick y Milton Friedman y demás libertarios; en el otro, la Albania de Enver Hodja o la Guardia Roja de la Revolución Cultural china definen las cotas definitivas. Por supuesto, la mayoría de las personas sensatas, cuando no están en las garras de alguna ideología despiadada, se sienten más cercanas al centro; pero hay todavía diferencias significativas entre, digamos, liberales como Dworkin, que considera que el Estado debería ser neutral con respecto a las diferentes concepciones de la buena vida adoptadas por los individuos, por una parte,³ y quienes creen que una sociedad democrática necesita alguna definición comúnmente reconocida de la buena vida, por otra –perspectiva que defenderé más adelante.

La relación entre estas dos categorías de cuestiones –ontológicas y de defensa– es compleja. De un lado son distintas, en el sentido de que tomar una posición con respecto a una no nos precipita hacia la otra. Pero, con todo, no son completamente independientes, en la medida en que la posición a nivel ontológico puede convertirse en parte del trasfondo esencial con respecto a la posición que se decide defender. Ambas relaciones, la distinción y la conexión, no han sido adecuadamente apreciadas, lo cual confunde el debate.

Así, cuando nos referimos a «liberales» o a «comunitaristas», con frecuencia hablamos como si estos términos describieran un paquete de posturas, relacionando así las dos cuestiones. Parece que la suposición subyacente es que no son distintas y que una posición determinada respecto a una de ellas compromete a una postura correspondiente con respecto a la otra. Así, mientras la cuestión principal del importante libro de Michael Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* es, según mi terminología, ontológica, la respuesta liberal que ha obtenido ha sido, en general, como si se

3. Véanse Ronald Dworkin, «Liberalism», en Stuart Hampshire, comp., *Public and Private Morality* (Cambridge, Inglaterra, 1978); y «What Liberalism Isn't», *New York Review of Books* 20 (enero de 1983), págs. 47-50.

tratara de una obra de defensa.⁴ Sandel intenta mostrar cómo los diferentes modelos –atomistas y holistas– de los modos en que vivimos conjuntamente en sociedad están ligados a las diferentes comprensiones del yo y de la identidad: yos «desvinculados» [*unencumbered*] frente a yos situados. Y esto es una contribución a la ontología social, que puede desarrollarse en diversas direcciones. Por una parte podría utilizarse para argumentar que, en la medida en que el yo totalmente desvinculado es una imposibilidad humana, el modelo atomista extremo de sociedad es una quimera. Y por otra, también se podría sostener que ambos yos, el (relativamente) desvinculado y el (relativamente) situado son posibilidades, como también lo serían las sociedades (relativamente) atomistas y holistas, y que las combinaciones viables entre estos dos niveles son limitadas: una sociedad altamente colectivista difícilmente combinaría con una identidad desvinculada y una forma de vida altamente individualista sería imposible allí donde los yos están fuertemente situados.

En cualquiera de estas direcciones, la calidad de estas tesis sobre la identidad sería puramente ontológica. No equivalen a una defensa de nada. Lo que pretenden hacer, como cualquier buena tesis ontológica, es estructurar el campo de posibilidades con más claridad. Y ello nos deja ante alternativas, para las que necesitamos alguna normativa, argumentos deliberativos, para decidir. Incluso tomadas en la primera dirección, en la que se pretende mostrar la imposibilidad de la sociedad atomista, nos dejan con importantes elecciones entre sociedades más o menos liberales; la segunda dirección se ocupa precisamente de definir opciones de este tipo.

Ambas relaciones quedan ilustradas aquí. Tomar una posición ontológica no equivale a defender nada; pero, al mismo tiempo, lo ontológico ayuda a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa. Esta última conexión explica cómo las tesis ontológicas pueden estar lejos de ser inocentes. Así, tu proposición ontológica, de ser cierta, puede mostrar que el orden social favorito de tu vecino es una imposibilidad o implica un precio con el que él o ella no había contado. Pero esto no debería inducirnos a

4. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Inglaterra, 1982). Ejemplo de crítica liberal: Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* 14 (verano de 1985), págs. 308-322. Brian Barry ofrece un ejemplo particularmente craso de la confusión. Véase su análisis del libro de Sandel, *Ethics* 94 (abril de 1984), págs. 523-525.

pensar que la proposición *equivale* a la defensa de alguna alternativa.

Tanto el impacto de lo ontológico como su mala percepción pueden verse en el debate en torno al libro de Sandel. Sandel estableció una opinión sobre la invocación rawlsiana de las «condiciones de justicia» de Hume. De acuerdo con Hume, la justicia es una virtud importante cuando hay escasez y la gente no se mueve espontáneamente por lazos de afecto hacia la benevolencia mutua. Cuando lo primero no es el caso, no hay razón para dividir equitativamente los recursos; donde lo último no se da, no hay lugar para mantener a la gente bajo una norma de distribución. Además, en el segundo caso, el hecho de intentar reforzar una norma rompería muy posiblemente los lazos existentes: insistir puntillosamente en compartir gastos con un amigo quiere decir que, de algún modo, faltan los vínculos de benevolencia mutua o bien que no son los adecuados. No hay forma más rápida de perder amigos.⁵ De modo semejante, insistir en derechos claramente definidos puede crear distancia en una familia unida.

Algunas veces se ha leído a Sandel como si su objetivo fuera defender una sociedad con unas relaciones de cercanía análogas a las de una familia y, por consiguiente, sin necesidad de ocuparse de la justicia. Esta propuesta ha sido acertadamente ridiculizada. Pero me parece que esta lectura no entiende la importancia de su argumento. En primer lugar debemos ver que la elección no se hace simplemente entre una comunidad de cercanía, parecida a una familia, y una sociedad moderna e impersonal, ya que incluso dentro de esta última hay opciones importantes acerca de con cuánto entusiasmo nos atrincheramos en la legislación, o hacemos cumplir a través de la acción judicial diversas facetas de la igualdad que la justicia podría dictar. ¿Qué confiamos al espíritu de la solidaridad social y a los *mores* sociales que de él surgen? En ciertas sociedades la respuesta puede ser: muy poco. Pero en ellas este espíritu es muy débil o inexistente. Donde este espíritu es fuerte, puede haber problemas con la sobreaplicación de nuestras intuiciones en torno al trato de equidad. Tratar de definir y de hacer cumplir detalladamente alguno de nuestros sentimientos comunes sobre la igualdad, puede debilitar el sentimiento común de compromiso moral y de mutua solidaridad a partir de los cuales estos sentimientos crecen. Algunas veces, por supuesto, la legislación puede ayudar a cristalizar un consenso creciente: las leyes sobre derechos civiles de los

5. Sandel, *Liberalism*, pág. 35.

años sesenta en los Estados Unidos son un buen ejemplo. Pero a veces la sobreaplicación puede funcionar de otro modo. La opinión de Sandel acerca de las condiciones de justicia debería servir para explorar todo este tema, que queda en la sombra, si sólo nos preguntamos qué deberían ser los principios de justicia entre individuos contratantes y mutuamente indiferentes.

Más adelante, cuando considere las ventajas relativas de dos modelos de dignidad ciudadana, una basada en la participación política y la otra en la reparación judicial, volveré a esta cuestión desde otro ángulo.

Este mismo tema acerca del impacto de lo ontológico aparece de forma más clara todavía en una de las críticas centrales de Sandel a Rawls. Aquél sostiene que el principio de diferencia igualitaria de Rawls –el cual implica tratar la dotación de cada uno como parte de los recursos mantenidos conjuntamente para beneficio de la sociedad como un todo–,⁶ presupone un alto nivel de solidaridad entre los participantes. Este sentido de compromiso mutuo sólo puede sostenerse a través de yos vinculados que compartan un fuerte sentido de comunidad. Y sin embargo, los contratantes son definidos como mutuamente indiferentes. De nuevo, está claro que el propósito del argumento, acertado o no, es definir las alternativas a una determinada elección. El argumento de Sandel nos lleva hacia la cuestión de si el tipo de redistribución igualitaria, que Rawls recomienda, puede darse en una sociedad que no mantenga una relación de solidaridad a través de un fuerte sentimiento de comunidad; y de si, a su vez, una comunidad fuerte puede fraguarse alrededor de una comprensión común que hace de la justicia la virtud principal de la vida social, o si algún otro bien debería figurar igualmente en la definición de vida comunitaria. Mi tesis es simplemente que este tipo de elección definida constituye la función central de lo que he denominado proposiciones ontológicas. Es así como hay que interpretar en este punto la crítica de Sandel a Rawls y no como una contradefensa.

Lo cual no es lo mismo que decir que Sandel no quiera también formular una importante afirmación normativa sobre el curso futuro de la sociedad norteamericana. Y esto se ha ido haciendo más evidente en sus escritos posteriores a 1982.⁷ Sin embargo se trata

6. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, 1971), pág. 101 [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979].

7. Véase, por ejemplo, Michael Sandel, «Democrats and Community», *New Republic*, 22 de febrero de 1988, págs. 20-23.

de que su contribución al debate ontológico no quede oculta detrás de ellos. Sería una pérdida, no sólo porque la contribución es importante por derecho propio, sino también porque es parte del trasfondo por el que aboga; captar esta relación nos ayuda a entender exactamente cuál es su posición. Pero cuando estas propuestas normativas son malinterpretadas como recomendaciones, aparecen las más extrañas interpretaciones y el debate se enturbia más allá de cualquier esperanza de recuperación.

Considero que las tergiversaciones tienen lugar debido a una muy extendida insensibilidad hacia la diferencia entre los dos tipos de cuestiones. Los términos híbridos «liberal» y «comunitario» probablemente deberán ser descartados para poder superarla, porque suponen que aquí sólo hay una cuestión, o que la posición en una cuestión determina la que se mantiene en la otra. Pero una ojeada rápida a la gama actual de posiciones filosóficas muestra exactamente lo contrario. Cualquier postura en el debate atomista-holista puede combinarse con cualquier postura en la cuestión individualista-colectivista. No sólo hay individualistas atomistas (Nozick) y colectivistas holistas (Marx), sino también individualistas holistas (Humboldt) —e incluso colectivistas atomistas, como en la espeluznante utopía programada de B.F. Skinner, «más allá de la libertad y la dignidad»—. Esta última categoría puede ser sólo de interés para el estudioso de lo estafalario o de lo monstruoso, pero sostengo que Humboldt y otros en su línea ocupan un lugar extremadamente importante en el desarrollo del liberalismo moderno. Representan una tendencia de pensamiento totalmente consciente de la incrustación social (ontológica) de los agentes humanos y que, al mismo tiempo, valora altamente la libertad y las diferencias individuales. Humboldt fue una de las fuentes importantes de la doctrina de la libertad de Mill. En vista de ello, es sorprendente que alguien pueda interpretar una defensa del holismo como una defensa obligada del colectivismo. Pero en el mundo de habla inglesa la rica tradición que Humboldt representa parece haber sido olvidada por los herederos de Mill.

Por consiguiente, vale la pena reivindicar la distinción que aquí establezco, si ésta puede permitir que esta tradición retorne a su legítima posición en el debate. Ésta es una parte importante de mi agenda (no tan oculta), ya que es la línea de pensamiento con la que me identifico. Pero también creo que la confusión de temas ha contribuido a una especie de eclipse del pensamiento ontológico en la teoría social y, en la medida en que éste es el nivel en el cual nos enfrentamos a cuestiones importantes sobre las opciones rea-

les que se nos ofrecen, el eclipse constituye una auténtica desgracia. El primer libro de Sandel fue importante porque sacó a la luz algunos temas que un liberalismo auténticamente consciente debería afrontar. La reacción del consenso «liberal» (para utilizar uno de los términos híbridos que acabo de impugnar) fue que no era oportuno imponer cuestiones acerca de la identidad y la comunidad en el debate sobre la justicia. Mi tesis es que, muy al contrario, estos asuntos son altamente pertinentes y que la única alternativa a debatirlos es fiarse de una concepción implícita y no examinada de ellos. Además, en tanto que las concepciones no examinadas sobre estos asuntos en la cultura filosófica anglosajona tienden a estar fuertemente infectadas de prejuicios atomistas, la comprensión implícita acostumbra a ser –de acuerdo con mi punto de vista holista– incorrecta. De ello resulta que un liberalismo ontológico desinteresado suele ser ciego a determinadas cuestiones importantes. ¿Por qué?

En la actualidad, en el mundo de habla inglesa, existe una familia de teorías liberales muy popular, por no decir dominante, que denominaré «procedimental». Esta familia de teorías considera la sociedad como una asociación de individuos, en la que cada uno de ellos tiene una concepción de buena vida o de una vida que merezca la pena y un correspondiente plan de vida. La función de la sociedad debería servir, en la medida de lo posible, para facilitar estos planes de vida de acuerdo con algún principio de igualdad. Esto es, este facilitar no debería ser discriminatorio, aunque obviamente hay espacio para que emerjan serios interrogantes acerca de qué significa exactamente esto: si al facilitar se debería aspirar, o no, a la igualdad de resultados, recursos, oportunidades o capacidades, por ejemplo.⁸ Así, muchos autores parecen estar de acuerdo con la proposición según la cual el principio de igualdad o de no discriminación se rompería si la propia sociedad adoptara una concepción u otra de la buena vida, ya que esto supondría discriminación; suponemos que, en una sociedad pluralista moderna, hay una amplia gama de concepciones acerca de qué es lo que convierte una vida en buena, y cualquier concepción aprobada por

8. Véase el debate entre Amartya Sen, «Equality of What?», en *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford, 1982), y «Capability and Well-Being», amplio informe de investigación (de próxima aparición); G.A. Cohen, «Equality of What? On Welfare, Resources and Capabilities», amplio informe de investigación (de próxima aparición); Ronald Dworkin, «What is Equality? Part 2. Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), pág. 283.

la sociedad como un todo sería la de algunos ciudadanos y no la de otros. Aquellos que vieran negado el favor oficial para su concepción no serían tratados con igual respeto en relación a sus compatriotas, que adoptan la concepción establecida.

Por consiguiente, se sostiene que una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de buena vida. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma en que la sociedad debe responder y arbitrar las demandas en competencia de los individuos. Estos principios incluirán obviamente el respeto por los derechos y las libertades individuales, pero para cualquier conjunto que se pueda llamar liberal el principio central sería el de facilitación máxima e igualitaria. En primera instancia, esto no define los bienes que la sociedad fomentará, sino en todo caso cómo determinará los bienes para ser promovidos, dadas las aspiraciones y demandas de los individuos que la componen. Aquí lo básico son los procedimientos de decisión, razón por la cual quiero llamar «procedimental» a esta rama de la teoría liberal.⁹

Este modelo de liberalismo plantea serios problemas, que sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad. Surgen interrogantes en torno a la viabilidad de una sociedad que verdaderamente quiera enfrentarse a estas especificaciones, así como aparece también una cuestión acerca de la aplicabilidad de esta fórmula, más allá de los Estados Unidos (y quizás Gran Bretaña) –donde el liberalismo se ha desarrollado principalmente–, en otras sociedades, que *prima facie* tienen también derecho a llamarse liberales. En otras palabras, puede acusarse a la teoría de poco realista y de etnocéntrica. Ambas objeciones están dirigidas contra la exclusión por parte del liberalismo procedimental de una concepción socialmente aprobada del bien.

El tema de la viabilidad ha sido planteado por pensadores de la tradición cívico-humanista. Uno de los temas centrales de esta línea de pensamiento está relacionada con las condiciones para una sociedad libre. Aquí, «libre» no se entiende en el moderno sentido de libertad negativa, sino más bien como el antónimo de «despótico». Los autores antiguos, seguidos por autores modernos como Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville, han intentado definir las

9. He intentado esbozar algunas de las características comunes que unen las teorías de Dworkin, Rawls y Scanlon en *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen y Bernard Williams, comps. (Cambridge, Inglaterra, 1982).

condiciones en términos de la cultura política en la que puede florecer un régimen participativo. En sus diferentes formas, el razonamiento subyacente ha sido del siguiente tipo: toda sociedad política exige determinados sacrificios y demanda cierta disciplina de sus miembros –deben pagar impuestos o servir en los ejércitos y, en general, respetar ciertas restricciones–. En un despotismo, un régimen donde la masa de ciudadanos está sujeta a la ley de un único señor o de una camarilla, las disciplinas imprescindibles se mantienen mediante la coacción. En cambio, para obtener una sociedad libre, hay que reemplazar esta coacción por algo más, que sólo puede ser una identificación voluntaria con la *polis* por parte de los ciudadanos, un sentido de que las instituciones políticas en las que viven son una expresión de ellos mismos. Las «leyes» han de entenderse como reflejando y articulando de modo inalterable su dignidad en tanto que ciudadanos y, por consiguiente, como extensiones de sí mismos, en cierto sentido. Esta comprensión de las instituciones políticas como un baluarte común de la dignidad ciudadana es la base de lo que Montesquieu llamó *vertu* –el patriotismo que es «une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre» [una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual]–,¹⁰ un impulso que no puede situarse fácilmente en la moderna clasificación de altruista-egoísta. Supera el egoísmo en el sentido de que las personas realmente dependen del bien común, de la libertad general. Pero es bastante distinta de la adhesión apolítica al principio universal que los estoicos defendían o que es central en la ética moderna del gobierno de la ley.

La diferencia radica en que el patriotismo se basa en una identificación con los demás en una empresa particular común. No me dedico meramente a defender la libertad de cualquiera, sino que siento el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en nuestra empresa común, la expresión común de nuestra respectiva dignidad. El patriotismo está más o menos entre la amistad o el sentimiento familiar, por un lado, y la dedicación altruista, por otro. Esta última no tiene nada que ver con lo particular: me inclino a actuar por el bien de cualquiera en cualquier lugar. El primero me une a gente concreta. Mi fidelidad patriótica no me ata a las personas individuales de este modo familiar; puedo no conocer a la mayoría de mis compatriotas y puede que no los quiera como amigos, especialmente cuando los conozca. Pero la particularidad se

10. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 4.5, [trad. cast.: Del espíritu de las leyes, Barcelona, Altaya, 1993].

presenta porque mi vínculo con estas personas pasa por nuestra participación en una entidad política común. Las repúblicas que funcionan son como familias en este aspecto central, ya que parte de lo que une a las personas es su historia en común. Los lazos familiares o las amistades de muchos años son profundas debido a lo que hemos vivido juntos y las repúblicas están unidas por el tiempo y por las transiciones culminantes.

Es en este punto cuando nos vemos impelidos atrás hacia las cuestiones ontológicas de comunidad e identidad. Por supuesto, en la historia de nuestra civilización existió un tiempo (premoderno) en que el patriotismo no era intelectualmente problemático. Pero en los últimos tres siglos y especialmente en el mundo de habla inglesa, hemos visto el creciente poder de los modos atomistas de pensamiento, que, además, han favorecido la constitución de un sentido común irreflexivo plagado de prejuicios atomistas. Según esta perspectiva, existen individuos con inclinaciones, objetivos y planes de vida. Tales inclinaciones incluyen el afecto para con los otros, que puede ser mutuo y, por lo tanto, crear un vínculo. De este modo, las familias y las amistades encuentran su lugar. Sin embargo, más allá de éstas, las estructuras institucionales comunes deben entenderse como pertenecientes a la naturaleza de los instrumentos colectivos. Las sociedades políticas, desde el punto de vista de Hobbes, Locke, Bentham o del sentido común del siglo xx –que ellos han ayudado a configurar– son establecidas por conjuntos de individuos para, a través de la acción común, obtener beneficios que individualmente no podrían conseguir. La acción es colectiva, pero lo importante sigue siendo individual. El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales. Esta interpretación de la sociedad incorpora el componente atomista del bienestarismo de Sen.

Esta ontología implícita no deja espacio para las repúblicas en funcionamiento, sociedades unidas por el patriotismo, ya que se basan en un bien común de un tipo más fuerte de lo que el atomismo permite. Para apreciar esto debemos sumergirnos más profundamente todavía en las aguas ontológicas. Antes de volver a la cuestión de la naturaleza de las repúblicas, quiero ahora dar el paso decisivo en unos cuantos párrafos y plantear un tema más amplio que el político.

En el pensamiento poscartesiano encontramos una distinción ampliamente ignorada o mal caracterizada, la que se da entre mis (o tus) asuntos y los nuestros. Esta distinción juega un papel tre-

mendamente importante y omnipresente, de modos banales y fatídicos a la vez. En un contexto banal, traspasamos los asuntos de una categoría a la otra cuando iniciamos una conversación normal por encima de la valla trasera. «Tenemos buen tiempo», le digo a mi vecino. Antes de la conversación, él era consciente del tiempo, podría haber prestado atención al tiempo; y obviamente yo también. Era un tema para mí y para él. Quien inicia la conversación lo convierte en un tema para *nosotros*: ahora ambos le prestamos atención. Es importante darse cuenta de que este prestar atención conjuntamente no es reductible a una suma de los actos de prestar atención, considerados separadamente. Obviamente implica algo más que el disfrute del tiempo de modo individual por parte de cada uno de nosotros. Pero nuestros prejuicios atomistas pueden hacer que nos sintamos inclinados a representarlo en términos de agregados de estados mentales monológicos: por ejemplo, ahora yo sé que prestas atención y tú sabes que yo presto atención y sabes que yo sé que lo sabes, y así sucesivamente.¹¹ Pero sumar solamente estos estados monológicos no nos da la condición dialógica en la que las cosas son para nosotros. En determinadas circunstancias, me basta verte para saber que estás disfrutando del tiempo y tú sabes lo mismo de mí y, a partir de que ambos tenemos una imagen clara de cada uno, cada uno sabrá que el otro sabe y así sucesivamente. Sin embargo, es muy diferente cuando realmente iniciamos una conversación.

Una conversación no es la coordinación de acciones de diferentes individuos sino una acción común en este sentido fuerte e irreductible; se trata de *nuestra* acción. Es del mismo tipo que –por tomar un ejemplo obvio– el baile de un grupo o de una pareja o la acción de dos hombres aserrando un tronco. Iniciar una conversación es inaugurar una acción común. Esta acción común se sostiene mediante rituales que apenas notamos, como, por ejemplo, las interjecciones de asentimiento («ajá») con las que el compañero que no habla puntúa el discurso del hablante y con rituales que rodean y median el cambio del «giro semántico» de uno a otro.¹²

El umbral, que la conversación nos hace traspasar, es importante en toda suerte de formas y de niveles de la vida humana. En términos humanos, estamos en una posición diferente cuando em-

11. Véase la explicación de Stephen Schiffer de «conocimiento mutuo» en *Meaning* (Oxford, 1972), págs. 30 y sigs.

12. Véase Greg Urban, «Ceremonial Dialogues in South America», *American Anthropologist* 88 (1986), págs. 371-386.

pezamos a hablar sobre el tiempo. Tal es el principal objetivo de la conversación, en la que a menudo, la información auténticamente nueva que se comunica puede ser escasa o inexistente. Efectivamente, no te digo nada nuevo con mi intervención. A un nivel más profundo, aquellos con quienes hablo de las cosas que me interesan son mis (amigos) íntimos. La intimidad es un fenómeno esencialmente dialógico: es una cuestión relacionada con lo que compartimos, con lo que es para nosotros. Nunca podríamos describir en qué consiste estar en una posición íntima con alguien en términos de estados monológicos. A un nivel institucional y transpersonal, la misma diferencia puede jugar un destacado papel. La apasionada vida personal de un candidato político puede ser un secreto a voces, conocido por todos los empleados, periodistas, políticos e incluso taxistas de la capital. Pero se cruza una línea importante cuando irrumpe en los medios de comunicación y pasa al dominio público. Por supuesto, esto tiene que ver con el número y el tipo de gente (la gente poco sofisticada del campo, por ejemplo) que conoce los hechos, pero no sólo. Depende también del modo en que ahora lo saben incluso aquellos que lo han sabido «siempre»: ahora es para nosotros ahí afuera, en el espacio público. Existen umbrales análogos en el mundo diplomático entre estados. Algunas cosas no dichas o llevadas con discreción pueden tolerarse, pero al hacerse públicas, hay que responder de ellas. El paso del para-tí-y-para-mí al para-nosotros, el paso al espacio público, es una de las cosas más importantes que ocasionamos en el lenguaje y cualquier teoría del lenguaje debe tenerlo en cuenta.¹³

Hemos considerado un ejemplo de un común foco de atención, pero la distinción monológico-dialógica es igual de evidente con respecto a los bienes. Algunas cosas tienen valor para tí y para mí y algunas cosas tienen valor esencialmente para nosotros. Esto es, su existencia para nosotros establece y constituye su valor para nosotros. A un nivel banal, los chistes tienen mucha más gracia cuando se cuentan en compañía. El chiste realmente divertido es una parte integrante de una conversación, si usamos esta palabra en sentido amplio. Lo que me suscita una sonrisa cuando leo a solas puede conectar de forma mediata con el ritual de contar, que la sitúa en el espacio común. O de nuevo, si somos amantes o amigos íntimos, Mozart-contigo es una experiencia bastante distinta de Mozart-a-solas. Llamaré a los bienes de este tipo bienes «mediata-

13. Abordo este tema en mi «Theories of Meaning», *Human Agency and Language* (Cambridge, England, 1985).

mente» comunes. Pero hay otras cosas que valoramos incluso más, como la propia amistad, donde lo que verdaderamente nos importa es simplemente que hay acciones y significados comunes. El bien es lo que compartimos y a esto lo denominaré bienes «inmediatamente» comunes.

Estos bienes contrastan con otros que disfrutamos colectivamente pero a los que quiero llamar «convergentes» para indicar la diferencia. Para tomar los clásicos ejemplos de la economía del bienestar, disfrutamos de seguridad frente a diversos peligros a través de nuestros sistemas de defensa nacional, de nuestras fuerzas policiales, de nuestros cuerpos de bomberos, etc. Ésta se suministra colectivamente y no podría obtenerse de otro modo. Ningún individuo podría conseguirla solo. Son casos clásicos de acción colectiva instrumental como los califica la tradición de Hobbes y Locke. Habitualmente nos podríamos referir a estos bienes como «comunes» o «públicos» para indicar que, de hecho, no sólo se consiguen colectivamente, sino que no podríamos conseguirlos de otra forma. En mi lenguaje son bienes convergentes porque todo ello tiene que ver solamente con cómo debemos ocuparnos de proporcionarlos. No tiene nada que ver con lo que los hace bienes. La seguridad como un fin valioso es siempre seguridad para A y para B y para C. En modo alguno es un bien diferente, sin tomar en cuenta otro más valorado, porque en realidad está asegurado colectivamente. En el improbable caso de que un individuo pudiera conseguirlo para sí mismo, estaría consiguiendo la misma condición valorada que todos nosotros conseguimos de la provisión social.

Una breve historia puede ilustrar la diferencia. Jacques vivía en Saint Jérôme y su mayor deseo era oír a la Orquesta Sinfónica de Montreal en un concierto en directo bajo la batuta de Charles Dutoit. Les ha oído en discos y en la radio pero está convencido de que estos medios nunca podrán ser totalmente fieles y quiere escucharlos en directo. La solución obvia es viajar a Montreal, pero su anciana madre caerá en un estado de aguda ansiedad si se aleja más allá del pueblo vecino. De modo que a Jacques se le ocurre reclutar a otros amantes de la música de la ciudad para poder sufragar el precio de traer a la orquesta a Saint Jérôme. Finalmente llega el gran momento. Aquella noche, mientras Jacques entra en la sala de conciertos, considera la visita de la Sinfónica de Montreal como bien convergente entre él y sus colegas abonados. Y al experimentar realmente su primer concierto en vivo, queda extasiado no sólo por la calidad del sonido, que como ya esperaba era bas-

tante distinta a la de los discos, sino también por el diálogo entre orquesta y audiencia. Su propio amor por la música se fusiona con el de la multitud en la sala oscura, resuena con el de los demás y encuentra expresión en un entusiasta acto común de aplauso final. Jacques disfrutó también del concierto de un modo que no esperaba, como un bien mediatamente común.

¿Qué tiene que ver todo esto con las repúblicas? Lo que en ellas es esencial es que están animadas por una idea de un bien común inmediatamente compartido. A este nivel, el vínculo se parece al de la amistad, como Aristóteles ya vio.¹⁴ El ciudadano está sujeto a las leyes como depositarias de su dignidad y de la de otros. Esto pudiera sonar semejante al modo en que estoy en deuda con la Montreal Urban Community por su cuerpo de policía. Pero la diferencia central radica en que la relación con la policía garantiza lo que todos entendemos como un bien meramente convergente mientras que la identificación del ciudadano con la república como una empresa común es esencialmente el reconocimiento de un bien común. Mi adhesión a la MUC por su servicio policial está basada en un autointerés ilustrado. Mi (con frecuencia no operativo) compromiso moral con el bienestar de todos los seres humanos es altruista. Pero el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es valioso. Esto es lo que concede a este vínculo su especial importancia, lo que convierte mis lazos con esta gente y con este proyecto particularmente vinculantes, lo que anima mi *virtu* o patriotismo.

En otras palabras, la propia definición de un régimen republicano tal como ha sido clásicamente entendido requiere una ontología, distinta a la del atomismo, que caiga fuera del sentido común contaminado por el atomismo. Requiere que probemos las relaciones de identidad y comunidad y que distingamos las distintas posibilidades, en particular el posible lugar de las identidades-nosotros frente a las identidades-yo meramente convergentes y el correspondiente papel de los bienes comunes frente a los bienes convergentes. Si hacemos abstracción de todo ello, estamos en peligro de perder la distinción entre instrumentalidad colectiva y acción común, de malinterpretar la república como una versión exagerada de la Montreal Urban Community, comunicando un producto de mucha más importancia y acerca del cual los beneficiarios se sienten (so-

14. Aristóteles, *Nicomachean Ethics* 1167b3, [trad. cast.: *Ética a Nicómano*, Madrid, Alborada, 1989].

bre bases que son difíciles de desentrañar pero que posiblemente tienen raíces irracionales) particularmente fuertes.¹⁵

Acaso desde el punto de vista práctico no importe mucho si este tipo de régimen no tiene relevancia alguna en el mundo moderno. Y tal es la idea de muchos estudiosos de la política moderna. Pero si vamos a considerar también la tesis básica de la tradición cívico-humanista, no podemos simplemente asumirlo desde el principio. Esta tesis, para repetirla, es que la condición esencial de un régimen libre (no despótico) es que los ciudadanos tengan una más profunda identificación patriótica. Esto puede haber parecido autoevidente para ellos a raíz de su concepto de libertad, que no estaba definida principalmente en términos de la denominada libertad negativa. La libertad se entendía como libertad ciudadana, la libertad del participante activo en los asuntos públicos. El ciudadano era «libre» en el sentido de tener voz y voto en las decisiones en el dominio político, el cual conforma la vida de cada uno. En la medida en que el autogobierno participativo es en sí mismo realizado habitualmente a través de acciones comunes, quizás es normal verlo como auténticamente animado por identificaciones comunes. Ya que ejercemos la libertad en acciones comunes, puede parecer natural que la valoremos como un bien común.

El razonamiento que subyace a la tesis, como ya dije, es que las disciplinas que, bajo un despotismo, serían externamente impuestas por temor, en su ausencia deberán ser autoimpuestas y sólo la identificación patriótica puede proveer la motivación. Pero la cuestión puede argumentarse en términos ligeramente distintos. Podríamos decir que un régimen libre, esto es, participativo pide a los ciudadanos que proporcionen por sí mismos las cosas que un

15. Existe otra versión de la tradición cívico-humanista y de su tesis republicana —a la que más tarde me refiero— articulada por Quentin Skinner y que la atribuye a Maquiavelo. Véase Skinner, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner, comps., *Philosophy in History* (Cambridge, Inglaterra, 1984). Según esta versión, el apelar a la teoría es puramente instrumental. El único modo de defender cualquiera de mis libertades es apoyar un régimen de participación activa, porque, de otro modo, estoy a merced de otros que estén muy lejos de tener en cuenta mis intereses. En esta versión, prescindimos totalmente de los bienes comunes y la libertad se redefine como un valor convergente. Skinner puede tener razón con respecto a Maquiavelo, pero esta interpretación no podría representar, por ejemplo, a Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Mill (en *On Representative Government*) o Arendt. (Skinner no pretende que lo haga.) En este sentido, mi descripción mantiene su importancia histórica. La cuestión es cuál de estas variantes es relevante en la política actual y estoy convencido de que la mía lo es.

despotismo puede suministrarles. El principal ejemplo de ello es la defensa nacional: un régimen despótico puede reunir dinero y contratar mercenarios para luchar por ella; y, en cambio, un régimen republicano en general pedirá a sus ciudadanos que luchen por su propia libertad. Los vínculos causales corren en ambas direcciones. Los ejércitos de ciudadanos garantizan la libertad porque son un obstáculo para la absorción despótica, del mismo modo que extensos ejércitos a la disposición de poderosos generales invitan al golpe, como ilustra la agonía de la República romana. Pero, al mismo tiempo, sólo la gente que vive en, y aprecia, un régimen libre estará motivada a luchar por sí misma. Esta relación entre ejércitos de ciudadanos y libertad fue uno de los temas principales de la obra de Maquiavelo.

De modo que podríamos afirmar que la solidaridad republicana sostiene la libertad, porque proporciona la motivación para la disciplina autoimpuesta; o bien decir que es esencial para un régimen libre, ya que pide a sus miembros que hagan cosas que los sujetos pueden evitar. En un caso, pensamos que las exigencias a los miembros son las mismas y la diferencia tiene que ver con la motivación para satisfacerlas: temor y castigo *versus* un sentido del honor y de la obligación internamente generado. En el otro caso, las exigencias de libertad son definidas como más onerosas y la cuestión tiene que ver con lo que puede motivar este esfuerzo extra.

La segunda formulación depende mucho más de considerar la libertad en términos de participación. Los regímenes libres son más onerosos porque requieren servicios en la vida pública, tanto militares como políticos, que no exigen los regímenes no libres. La importancia del servicio en la tradición cívico-humanista muestra el grado en que la libertad fue entendida en términos de participación. Pero se puede extraer una tesis más comprensiva de esta tradición acerca de las bases esenciales de la sociedad no despótica. Ésta definiría el no despotismo no sólo en términos de participación, sino a través de una gama más amplia de libertades, incluyendo las negativas. Se inspiraría en la primera formulación para defender un vínculo entre la solidaridad del patriotismo y las instituciones libres, sobre la base de que una sociedad libre necesita este tipo de motivación para suministrar lo que el despotismo consigue a través del temor; engendrar las disciplinas, los sacrificios, las contribuciones esenciales que necesita para continuar, así como para movilizar el apoyo en su defensa cuando ésta es amenazada.

Si denominamos a esta proposición básica que conecta patrio-

tismo y libertad la «tesis republicana», podemos hablar de sus formas más estrecha y más amplia –la primera centrada en la libertad participativa y la última aceptando la gama más amplia de libertades–. Con estos preliminares, podemos finalmente dirigirnos a la primera crítica al liberalismo procedimental según la cual éste ofrece una fórmula inviable para un régimen libre.

Podemos ver fácilmente cómo este tipo de liberalismo parece correr a través de la tesis republicana. Concibe la sociedad constituida por individuos con planes de vida basados en su concepción del bien, pero sin una concepción comúnmente sostenida y aprobada por la propia sociedad. Pero lo que parece ser la fórmula para una sociedad instrumental, diseñada para perseguir bienes meramente convergentes, parece excluir totalmente la forma republicana.

Ésta es la reacción usual de la gente empapada de la tradición cívico-humanista al confrontarse por primera vez con la definición del liberalismo procedimental. Confieso sentir que reacciono así. Pero la postura crítica tal como es presentada no es del todo correcta. Aquí hay algunas confusiones y lo que es interesante es que no todas se encuentran en el mismo lado, no sólo están en la mente del crítico.

¿Qué es incorrecto en la crítica? El liberal puede responder al republicano que él no está totalmente comprometido con una sociedad meramente instrumental. Su fórmula excluye de hecho un *bien* común socialmente aprobado, pero no excluye del todo una comprensión común de lo *correcto*; de hecho apela a ésta. El malentendido se da a través de los dos sentidos de «bien». En el sentido amplio, significa cualquier cosa valiosa que persigamos; en el sentido estrecho, se refiere a planes de vida o a modos de vida así valorados. El liberalismo procedimental no puede tener un bien común en el sentido estrecho, porque la sociedad debe ser neutral acerca de la cuestión de la buena vida. Pero en el sentido amplio, donde una regla de corrección puede también contar como «bien», puede haber un bien compartido extremadamente importante.

De modo que el liberalismo procedimental puede defenderse de la objeción de inviabilidad. Esta objeción, recordémoslo, provenía de la tesis republicana que interpreta este tipo de sociedad liberal como necesariamente instrumental y considera que carece de identificación ciudadana con un bien común. Pero en la medida en que ésta es una condición de un régimen no despótico, se juzga esta forma de liberalismo como autodestructiva en su misma naturaleza. Una sociedad libre necesita contar con una fuerte fide-

dad espontánea de sus miembros y, por tanto, se está renunciando a la base indispensable de ello: una fuerte identificación ciudadana en torno a una idea de bien común –lo que he denominado patriotismo.

Una respuesta a este ataque deberá permanecer enteramente dentro de los supuestos del atomismo moderno. Rechazará simplemente la tesis republicana y supondrá que las sociedades liberales viables pueden contar con bases distintas. Así, por una parte y desde la concepción del siglo XVIII, la fidelidad de los ciudadanos puede estar basada en el autointerés ilustrado –la idea de que la civilización moderna ha educado a la gente hacia estándares morales más elevados– de modo que los ciudadanos están suficientemente imbuidos del *ethos* liberal para apoyar y defender su sociedad; o bien, por otra parte y en el contexto de la idea corriente en la moderna teoría «revisiónista» democrática, según la cual la sociedad liberal madura no exige demasiado de sus miembros ya que distribuye los bienes y hace su vida próspera y segura. Como una cuestión de hecho, desde esta concepción es mejor que los ciudadanos no participen demasiado activamente, sino que elijan gobiernos cada pocos años y después les permitan proseguir.¹⁶

Pero el liberalismo procedimental no necesita una respuesta de este tipo. Puede aceptar la tesis republicana y defender que *tiene* un lugar para el bien común, de aquí el patriotismo, y que puede ser viable como una sociedad libre.

¿Qué repuesta debería dar el liberalismo? Quienes están en la perspectiva atomista optarán por la primera. Pensarán que la tesis republicana, fuere cual fuere su validez en los tiempos antiguos, es irrelevante en la moderna sociedad burocrática de masas. La gente en la época moderna se ha convertido en individualista y las sociedades sólo pueden mantenerse unidas de un modo o del otro que acabo de describir. El añorar la unidad de las antiguas repúblicas es abandonarse a la nostalgia. Si esto es correcto, entonces la discusión ontológica de las páginas anteriores, diseñada para dar sentido a las sociedades republicanas, tiene un interés puramente anticuario y la crítica cívico-humanista del liberalismo puede ser minimizada.

Pero por plausible que pueda ser esta concepción, está lejos de dar en el blanco. Podemos darnos cuenta de ello si miramos la re-

16. Para más información sobre esta teoría revisionista de la democracia, véase Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York, 1950), [trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis 1988].

ciente historia de los Estados Unidos que, después de todo, es la principal sociedad de referencia para los liberales procedimentalistas. Piénsese en la reacción al Watergate y, en un menor grado, a los delitos Irán-Contra. En el primer caso, el escándalo ciudadano realmente condujo a un presidente fuera del poder. Ahora deseo hacer dos observaciones, por supuesto discutibles, acerca de estas reacciones que conjuntamente significan una importante confirmación de la continuidad de la relevancia de la tesis republicana.

La primera es que la capacidad de la ciudadanía de responder con indignación a este tipo de abuso es un importante baluarte de la libertad en la sociedad moderna. Es cierto que los norteamericanos son especialmente sensibles a los actos de abuso ejecutivo, en comparación con otras democracias contemporáneas –piénsese, por ejemplo, en la ausencia de reacción francesa al atentado con bomba al barco de Greenpeace, *Rainbow Warrior*–. Pero la idea general sería que, a pesar de que los objetivos puedan variar de sociedad en sociedad, la mayoría de electorados democráticos están dispuestos a reaccionar a las violaciones de las normas del autogobierno liberal, lo cual es un apoyo central para estos regímenes. Donde esta disposición ha faltado relativamente –por ejemplo, en un cierto número de países de Latinoamérica, en los que mucha gente está dispuesta a tolerar las «desapariciones» perpetradas por ejércitos semiclandestinos de los militares o a dar la bienvenida a los golpes de Estado armados–, se corre el peligro de acabar en una Junta argentina o en un régimen asesino como el de Pinochet.

La segunda es que esta capacidad para la indignación no es nutrida por ninguna de las fuentes reconocidas por el atomismo. La mayoría de la gente no reacciona así a raíz de haber calculado que lo hacen en su interés a largo plazo. Tampoco responde debido simplemente a su compromiso general con los principios de la democracia liberal, que si bien desempeña también un papel, por sí mismo no conduciría a, supongamos, una reacción norteamericana más vigorosa a las violaciones de Nixon que a las de Pinochet o de Enver Hodja. Ciertamente hay alguna gente a quien le importa mucho el destino de la democracia en cualquier parte, pero éstos también son, por desgracia, una minoría relativamente pequeña de la mayoría de los electores. En tercer lugar, la gente apenas reaccionaría si entendiera su sociedad de forma puramente instrumental, como dispensadora de seguridad y prosperidad.

Lo que genera la indignación es algo que no se encuentra en las anteriores categorías, ni en el egoísmo ni en el altruismo, sino en

una suerte de identificación patriótica. En el caso de los Estados Unidos, hay una muy difundida identificación con el «American way of life», la idea de los norteamericanos compartiendo una identidad y una historia común, definida por el compromiso con determinados ideales, articulados de forma conocida en la Declaración de Independencia, en la Gettysburg Address de Lincoln y documentos similares que, a su vez, extraen su importancia de su conexión a determinadas transiciones culminantes de una historia compartida. Lo atacado por los turbios actos de un Watergate es este sentido de identidad y el orgullo que le acompaña, y ello es lo que provoca una irresistible reacción.

Mi segunda observación es que el patriotismo republicano sigue siendo una fuerza en la sociedad moderna, una fuerza que fue palpablemente operativa durante la época del Watergate. Pasa desapercibida, en parte por el dominio de los prejuicios atomistas en el moderno pensamiento teórico y en parte porque sus formas y centros son algo distintos de los de la época clásica. Pero todavía está entre nosotros y desempeña un papel esencial en el mantenimiento de nuestros regímenes contemporáneos de democracia liberal. Por supuesto el patriotismo es también responsable de una gran cantidad de mal, tanto hoy en día como en cualquier época. Puede adquirir la forma de un virulento nacionalismo y, en sus aspectos más oscuros, alentar a alguien como Oliver North a violar las normas de una sociedad libre, incluso mientras está generando una saludable defensa frente al peligro así creado. Pero sea la que fuere la amenaza que los efectos malignos hayan producido, los efectos benignos han sido esenciales para el mantenimiento de la democracia liberal.¹⁷

Este punto es naturalmente controvertido. Supone una deter-

17. Los Estados Unidos son particularmente afortunados en esto. Desde el principio, su patriotismo ha unido el sentido de nacionalidad y un régimen liberal representativo. En el caso de otras naciones occidentales, éstos han permanecido distintos e incluso en tensión. Pensemos en Francia, donde hasta hace pocas décadas un fuerte sentimiento de identidad nacional se desarrolló junto a una profunda ruptura en la sociedad, donde un segmento importante rechazaba la democracia liberal, incluso veía este rechazo como obligación hacia la grandeza de Francia. La estabilidad de las democracias occidentales contemporáneas resulta de la fusión última entre la identidad nacional y los regímenes libres, de manera que los países de habla inglesa están orgullosos de compartir una civilización democrática. Pero lo que ocurrió en principio en los Estados Unidos se consiguió más tarde y, a veces dolorosamente, en otros países, como Alemania o España. Analizo este tema en «Alternative Futures», en Alan Cairns y Cynthia Williams, comps., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto, 1985).

minada interpretación de la historia reciente y de sus causas, que está lejos de ser universalmente aceptada. Pero voy a insistir en ella más fuertemente. El patriotismo no ha sido sólo un importante baluarte de la libertad en el pasado, sino que seguirá siéndolo de forma insustituible en el futuro. Las diversas fuentes atomistas de lealtad no sólo han sido insuficientes para generar la vigorosa reacción defensiva para delitos como el Watergate, sino que nunca serán capaces de ello. El puro autointerés ilustrado jamás moverá con fuerza suficiente bastante gente para constituir una verdadera amenaza para los potenciales déspotas y golpistas. Tampoco habrá un número suficiente de gente que sea movida por el principio universal, sin mezcla de identificaciones particulares, ciudadanos morales de la cosmópolis, estoica o kantiana, para detener a los bellacos en su camino. Del mismo modo, quienes apoyan una sociedad por la prosperidad y seguridad que genera resultan ser amigos sólo para los buenos tiempos y nos abandonan cuando los necesitamos. En otras palabras, quiero afirmar que la tesis republicana es tan relevante y verdadera hoy como lo fue en la primera edad moderna, cuando se articularon los paradigmas del humanismo cívico.

Si estoy en lo cierto acerca de esto, el liberalismo no puede responder a la acusación de inviabilidad asumiendo sólo el atomismo y rechazando la tesis republicana. Hacer esto sería ser ciego a la dinámica central de la sociedad moderna. Pero esto deja todavía planteada la otra respuesta: una sociedad liberal procedimentalista puede ser republicana en un aspecto esencial. Efectivamente ésta es una forma de interpretar la reacción al Watergate. Lo que los indignados ciudadanos entendieron que se había violado fue precisamente una regla del derecho, una concepción liberal del gobierno de la ley. Se identificaron con ella y se alzaron en su defensa como su bien común. Ya no necesitamos argumentar más que el liberalismo procedimental permite, en teoría, el patriotismo; tenemos un ejemplo vivo o como mínimo una aproximación muy cercana de un tal patriotismo del derecho. La confusión en la mente del crítico es haber pensado que el liberalismo procedimental implica una ontología atomista, a partir de la base de que éste habla de planes de vida individuales y que, por tanto, puede extraer lealtad sólo de fuentes atomistas. Pero, de hecho, un liberal procedimental puede ser un holista y, lo que es más, el holismo capta mucho mejor la práctica real de las sociedades que se aproximan a este modelo. De modo que ofrece al crítico una respuesta convincente, la cual accidentalmente ilustra de nuevo cuán esencial es no

confundir la cuestión ontológica de atomismo-holismo con cuestiones de defensa en la oposición individualismo y colectivismo.

Ahora los críticos parecen ser quienes han caído presa de esta confusión. Pero pueden no ser las únicas víctimas, puesto que una vez entendemos holísticamente el liberalismo procedimental, emergen algunas cuestiones que raramente se plantean sus protagonistas.

Podemos preguntarnos si un régimen liberal patriótico satisface verdaderamente las exigencias procedimentalistas. El bien común es, de hecho, una regla del derecho. Hemos de recordar que el patriotismo implica algo más que principios morales convergentes; se trata de una lealtad común a una comunidad histórica particular. Apreciarla y sostenerla ha de ser un objetivo común y es algo más que mero consenso en la regla del derecho. Dicho de otro modo, el patriotismo implica, más allá de valores convergentes, un amor de lo particular. Apoyar este específico conjunto de instituciones y formas históricas es y debe ser un fin común socialmente aprobado.

En otros términos, mientras el Estado liberal procedimental puede incluso ser neutral entre a) creyentes y no creyentes en Dios o entre b) gente con orientación homosexual y heterosexual, no puede serlo entre c) patriotas y antipatriotas. Podemos imaginar a sus tribunales escuchando y dando satisfacción a quienes, bajo a), objetan los rezos escolares o aquellos que, bajo b), piden que se prohíba un manual de educación sexual que trata la homosexualidad como una perversión. Pero supongamos que alguien bajo c), objetara el tono piadoso con que la historia norteamericana y sus grandes figuras son presentadas a los jóvenes. Los padres podrían declararse a sí mismos preparados a ajustarse a las reglas de la república procedimental y educar a sus hijos a hacerlo, pero lo harían a raíz de sus razones hiperagustinianas de que en este mundo caído de voluntades depravadas, un *modus vivendi* semejante es el arreglo menos peligroso. Pero se condenaría (no en sentido figurado) si permiten que se lave el cerebro a sus hijos al hacerles considerar que sus héroes son el infiel Jefferson o el cripto-librepensador Washington, con toda su jerga frívola e impía acerca de la perfectibilidad humana. También podemos imaginar una objeción menos ideológica, en la que los padres se adhieren a un estilo de vida apolítico y rechazan la aprobación implícita de la actividad ciudadana que proviene de la concepción patriota de la historia norteamericana.

Estos ejemplos suenan fantásticos y, de hecho, es improbable que sucedan. Pero, ¿por qué? Seguramente porque, mientras que discutir en torno a la presencia de la religión en las escuelas ha llegado a ser algo auténticamente norteamericano, el debate va más allá del punto en que la gente menos combativa hubiera establecido un compromiso factible, dado que los norteamericanos de ambos bandos sienten que lo que defienden está dictado por la Constitución, por consiguiente, cuestionarse el valor del patriotismo es profundamente antiamericano y cercano a lo impensable como acto público.¹⁸ Lógicamente un desafío como éste es posible y no sería más ilegítimo en términos del liberalismo procedimental que en términos de a) y b). Ahora bien, cualquier tribunal que diese satisfacción a semejante litigio estaría socavando el propio régimen a partir del que debe interpretar. Aquí hay que trazar una línea ante las exigencias del procedimentalismo.

Esto puede no ser un gran problema. Ninguna teoría política puede ser implementada en toda la pureza de su modelo original. Deben darse algunos compromisos con la realidad y una república procedimental viable debería favorecer el patriotismo. Pero otra cuestión, abordada antes, ha de ser explorada.

Este régimen liberal patriótico difiere del modelo tradicional republicano. Hemos imaginado que los valores englobados en las instituciones históricamente confirmadas son puramente los del gobierno del derecho, que incorpora algo semejante al gobierno de la ley, a los derechos individuales y a los principios de equidad y de igual trato. Lo que esto deja fuera es el bien central de la tradición cívico-humanista: el autogobierno participativo. De hecho, se podría decir que el centro de gravedad de la teoría clásica estaba en el extremo opuesto del espectro. Las antiguas teorías no tenían que ver con los derechos individuales y permitían algunos procedimientos bastante peliagudos si los juzgamos desde nuestros modernos estándares de inmunidad personal –tales como el ostracismo–. Por otra parte, desde nuestro punto de vista sus nociones de igual trato eran aplicadas de forma selectiva. Pero creían que el gobierno de los ciudadanos era la verdadera esencia de la república.

18. Por supuesto hubo desafíos al juramento de fidelidad y la cuestión de si éste debía ser impuesto dio lugar a una infame demagogia, en las elecciones presidenciales de 1988. Pero este desafío puntual de un ritual particular arraigado –digamos– en el terreno religioso, aunque plantee un dilema a un régimen republicano, no ataca frontalmente las creencias centrales y las actitudes de las que vive el patriotismo, tal como mis ejemplos pretendían.

Se plantea, pues, la cuestión de qué hacemos con este bien en nuestra moderna sociedad liberal. Los liberales procedimentalistas tienden a negligirlo, tratando el autogobierno como meramente instrumental para el gobierno de la ley y de la igualdad. De hecho, tratarlo como lo hace la tradición republicana, que ve el autogobierno como esencial a una vida de dignidad, como el bien político más elevado en sí mismo, nos llevaría más allá de los límites del liberalismo procedimental. Una sociedad organizada en torno a esta proposición, como mínimo, compartiría y confirmaría, *qua* sociedad, esta noción de buena vida. Éste es un punto claro, no confuso, de conflicto entre liberales procedimentalistas y republicanos. Pensadores como Hannah Arendt y Robert Bellah tienen claramente un ideal político incompatible, que este liberalismo no puede incorporar.¹⁹ Pero, ¿y qué? ¿Por qué esto es un problema para el liberalismo procedimental?

Quizás no lo es, pero las cuestiones importantes emergen antes de que podamos estar seguros. El tema es, ¿puede sobrevivir nuestro patriotismo a la marginación del autogobierno participativo? El patriotismo es una identificación común con una comunidad histórica fundada en determinados valores. Éstos pueden variar mucho, y naturalmente puede haber patriotismos en sociedades no libres, por ejemplo, fundados en la raza o en los vínculos sanguíneos y encontrar expresión en formas despóticas, como en el fascismo, o el patriotismo de los rusos, bajo los zares o los bolcheviques, el cual estaba/está ligado a formas autoritarias de gobierno. Una sociedad libre requiere un patriotismo, de acuerdo con la tesis republicana, pero ha de ser uno entre los diversos valores nucleares que incorpore la libertad. Históricamente, el patriotismo republicano ha incorporado el autogobierno en su verdadera definición de libertad.

¿Tiene que ser así? La cuestión es que el patriotismo de una sociedad libre ha de celebrar sus instituciones en tanto que comprenden una libertad significativa, una libertad que salvaguarda la dignidad de los ciudadanos. ¿Podemos definir una libertad significativa en este sentido, que pueda englobar la lealtad de la gente sin incluir como elemento central el autogobierno?

Podríamos argumentar esta idea en términos generales: ¿qué

19. Véanse Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1958), [trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996]; Robert Bellah y otros, *Habits of the Heart* (Berkeley, 1985); y William Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley, 1982).

reconocerán los modernos como genuina libertad ciudadana? Ésta ha de ser definida no sólo en términos de lo que debe ser *asegurado* para un ciudadano; la moderna noción de la dignidad de la persona es esencialmente la de un agente, que puede influir en su propia condición. La dignidad ciudadana implica una idea de la capacidad del ciudadano. Dos grandes modelos están implícitos en buena parte de mi discusión.

El modelo A se centra en los derechos individuales y en la igualdad de trato, así como en un ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos. Esto es lo que ha de ser asegurado. La capacidad ciudadana consiste principalmente en el poder de recuperar estos derechos y asegurar la igualdad de trato, así como en influir en quienes toman de hecho las decisiones. Esta recuperación puede tener lugar ampliamente a través de los tribunales, en sistemas con un cuerpo de derechos inalterables, tales como los que hallamos en Estados Unidos (y recientemente en Canadá). Pero también puede ser efectuada a través de instituciones representativas, y en el espíritu de este modelo, tales instituciones tienen una importancia enteramente instrumental. Tienden a ser vistas como si fueran del modelo «revisionista» anteriormente mencionado. Así, ningún valor es atribuido a la participación en el gobierno. El ideal no es «gobernar y ser a su vez gobernado»,²⁰ sino tener influencia. Esto es compatible con no comprometerse en absoluto en el sistema participativo, dado que puede manejar un trato creíble hacia aquellos que sí están comprometidos, para hacerles prestar atención; o bien uno puede comprometerse en el sistema como un adversario, de modo que los gobernantes son definidos como «ellos» frente a nuestro «nosotros», y presionar por medio de campañas de un solo tema, de peticiones o de *lobbies*, para que nos tomen en cuenta.

El modelo B, en cambio, define la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad, como parte de lo que debe ser asegurado. También es visto como un componente esencial de la capacidad ciudadana. Por consiguiente, una sociedad en la que la relación de ciudadanos y gobierno habitualmente es de adversarios, incluso cuando aquéllos se las arreglan para doblegar a éste a sus propósitos, no garantiza la dignidad ciudadana y permite sólo un bajo nivel de capacidad ciudadana. La total participación en el autogobierno significa, como mínimo parte del tiempo, participar

20. Aristóteles, *Politics*, 1259b5, [trad. cast.: *Política*, Madrid, Alianza, 1995].

en la formación de un consenso de gobierno, con el cual uno pueda alinearse junto a los demás. Gobernar y ser a su vez gobernado significa que por lo menos una parte del tiempo los gobernantes podemos ser «nosotros» y no siempre «ellos». La idea de capacidad ciudadana es considerada incompatible con nuestro formar parte de un universo político ajeno, que acaso podamos manipular pero con el que nunca nos podremos identificar.

Estos dos tipos de capacidad son incomensurables. No podemos decir sencillamente cuál es la más importante. Para la gente de inclinación atomista, no hay duda de que el modelo A parecerá preferible y para los republicanos el modelo B se presentará como el único genuino. Pero la cuestión no es clasificarlos en abstracto. El tema es ver cuál de ellos puede figurar en la definición de la dignidad ciudadana en un patriotismo viable. Éste nos exige compartir la lealtad con y apreciar en común un conjunto histórico de instituciones como el baluarte común de nuestra libertad y dignidad. ¿Puede el modelo A ser el centro de algún sentimiento común semejante?

Las razones para ser escéptico radican en que este modelo de capacidad ciudadana es hasta tal punto de confrontación que parecería imposible combinarla con la idea de que nuestras instituciones son un baluarte compartido de dignidad. Si yo alcanzo mi modo de vida al manipular las instituciones comunes, ¿cómo puedo considerar que reflejan un propósito común para mí y para los que participan en estas instituciones? Pero hay también razones para ser escéptico con respecto a una lógica tan simple. De nuevo, la experiencia de la realidad de Estados Unidos nos hace vacilar. Podríamos sostener que en el último siglo Norteamérica se ha movido cada vez más hacia una definición de su vida pública basada en el modelo A; se ha convertido en una república menos participativa y más procedimental.²¹ La reparación judicial se ha hecho más importante y, al mismo tiempo, la participación en las elecciones parece declinar. Mientras, los comités de acción política y los *lobbies* amenazan con incrementar la ventaja de la política de un solo tema.

Éstos son exactamente los desarrollos que los republicanos deploran, en la medida en que ven en ellos un declive del espíritu cívico y, en último término, un peligro para la sociedad libre. Pero los liberales podrían contestar que el continuado vigor de la vida

21. Véase Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (febrero de 1984), págs. 81-96.

política norteamericana muestra que un patriotismo del modelo A es viable; y que a la relación de confrontación con las instituciones representativas subyace un correspondiente sentimiento de que la estructura política de la que forman parte sigue siendo un baluarte común de libertad. La ley nos invita a litigar como adversarios para alcanzar nuestro camino; pero fija y engloba para ambas partes su libertad y capacidad como ciudadanos. Después de todo, pueden añadir, el *agon* de los ciudadanos luchando por el poder y el honor era central en la *polis* clásica. Aquel régimen también unía adversarios en solidaridad.

No sé quién mostrará estar en lo cierto. Los republicanos sostienen que el continuo crecimiento de la sociedad burocrática y centralizada y la consiguiente exacerbación de la alienación, a la larga sólo puede socavar el patriotismo. Los liberales replicarán que los recursos de la recuperación de los derechos se incrementarán para autorizar al pueblo *pari passu* con la extensión del poder burocrático. Medidas como los actos de libertad-de-información ya muestran que el poder compensatorio puede ejercerse.

Pero la cuestión no puede ser establecida meramente en términos generales. No se trata tan sólo de un asunto acerca de si, en abstracto, la gente puede acomodarse a un modelo de ciudadano u otro. La cuestión debe ser especificada para la cultura y tradición de cada sociedad. Los liberales procedimentalistas parecen asumir que algo semejante al modelo A está en consonancia con la tradición norteamericana; sin embargo, esto es vigorosamente contestado por otros, que sostienen que la participación fue una parte importante del primer patriotismo norteamericano y que pervive íntegro en el ideal por el que los ciudadanos norteamericanos juzgarán en último término su república.²²

Mi propósito no es resolver esta cuestión. Lo menciono tan sólo para mostrar cómo el hecho de situar el liberalismo procedimental a partir del trasfondo de una ontología holista, además de responder a la sobresimplificada carga de no viabilidad en principio, abre una amplia gama de interrogantes concretos sobre su viabilidad en la práctica. Tales interrogantes pueden ser adecuada-

22. Rawls parece definir la tradición liberal norteamericana bastante bien exclusivamente en términos del ideal procedimental. Véase «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14 (verano de 1985), págs. 223-251. Sandel se opone a esta perspectiva de la historia norteamericana, abogando por la reciente hegemonía de la república procedimental; véase su «Procedural Republic» y un libro de próxima aparición. Este tema está siendo discutido calurosamente entre los historiadores norteamericanos.

mente planteados sólo después de haber establecido los temas en el nivel ontológico y, de hecho, en favor del holismo. Mis dos tesis principales acerca de la relación de los dos niveles quedan ilustradas conjuntamente aquí: una vez optamos por el holismo, cuestiones extremadamente importantes siguen abiertas a nivel de defensa; al mismo tiempo, nuestra ontología estructura el debate entre las alternativas y nos fuerza a encarar determinadas cuestiones. El hecho de clarificar la cuestión ontológica reestructura el debate acerca de la defensa.

Cuando afirmé que los liberales procedimentalistas podrían estar confundiendo estos dos niveles y no sólo aquellos que ofrecen mera crítica republicana, me estaba refiriendo a esto. Ciertamente este liberalismo tiene una respuesta a la objeción de no viabilidad y quizás se verá que es viable en la práctica. Pero los liberales procedimentalistas no parecen ser muy conscientes de que la cuestión ha de ser planteada. ¿Es posible que sean todavía demasiado esclavos de las nociones atomistas, del modelo instrumental de sociedad, o de las diversas fuentes atomistas de lealtad, para darse cuenta de que hay algunos interrogantes aquí? Sospecho que es así. Y de este modo fracasan al articular la distinción entre las cuestiones ontológicas y de defensa y consideran que sus críticos comunitaristas adelantan simplemente una *policy* diferente, que aprehenden vagamente como más colectivista, en lugar de ver cómo el desafío está basado en un rediseño del mapa de las posibilidades políticas.

Tras haber profundizado un poco en la objeción de la viabilidad, me resta poco espacio para examinar el ataque de la etnocentricidad. Afortunadamente puedo decir algo concisamente al haber apuntado un poco sus bases. Sea o no el modelo A el que está fijado en la tradición norteamericana y pueda asegurar una sociedad libre en los Estados Unidos, es claro que no es el único modelo. Otras sociedades están más orientadas hacia el modelo B, Canadá por ejemplo. De hecho, ésta es la principal diferencia entre las culturas políticas de los dos países, la cual se expresa de diversas formas, tales como un nivel relativamente alto de participación en las elecciones y un mayor énfasis en la provisión colectiva en Canadá, énfasis reflejado, por ejemplo, en el servicio público de salud canadiense.

Hay otras sociedades en las que la fusión entre patriotismo e instituciones libres no es tan total como en los Estados Unidos, cuya forma de definir la cultura política ha estado siempre centra-

da en las instituciones libres. Hay también sociedades modernas democráticas en las que el patriotismo se concentra en una cultura nacional, que en muchas ocasiones ha llegado a incorporar instituciones libres, pero que también es definida en términos de alguna lengua o historia. En mi experiencia, Quebec es el ejemplo más destacado, pero hay muchos otros.

El modelo procedimental no cuadrará con estas sociedades porque no pueden declarar la neutralidad de todas las definiciones posibles de la buena vida. Una sociedad como la de Quebec no puede sino dedicarse a la defensa y promoción de la cultura y la lengua francesas, incluso si esto implica alguna restricción en las libertades individuales. No puede hacer de la orientación lingüístico-cultural una cuestión de indiferencia. Un gobierno que pudiera ignorar esta demanda podría o bien no estar respondiendo a la voluntad mayoritaria o bien reflejaría una sociedad tan desmoralizada como para estar cercana a la disolución. En cualquiera de los casos las expectativas para la democracia liberal no serían halagüeñas.

Pero entonces estamos autorizando a plantear cuestiones acerca del modelo procedimental como una apropiada definición de sociedad *liberal*. ¿No son liberales estos otros tipos de sociedad, organizados en torno al modelo B? Esto podría certificarse por *fiat* definicional, en cuyo caso la afirmación no es interesante. Pero si el procedimentalismo es un intento por definir la esencia del liberalismo moderno, tiene que encontrar sitio para estas alternativas. Hasta este momento, la discusión ha sufrido de un cierto provincianismo. Ha de reconciliarse con el verdadero mundo de la democracia liberal, y me hago eco de las palabras de uno de mis compatriotas, gran parte del cual descansa fuera de las fronteras de los Estados Unidos.

Pero este panorama sólo puede ser abierto si podemos clarificar los temas ontológicos y permitir que el debate entre liberales y comunitaristas sea más complejo, un asunto con más niveles de lo que tiene.

CAPÍTULO 11

INVOCAR LA SOCIEDAD CIVIL

En los últimos años la noción de sociedad civil ha vuelto a circular. La intención es invocar algo parecido al concepto, desarrollado al final del siglo XIX, que contrastaba con «el Estado». Pero, de hecho, quienes lo introdujeron intentaban articular las características del desarrollo de la civilización occidental, que se remonta a mucho antes.

Uno de los primeros campos de aplicación del término restablecido fue la Europa del Este. «Sociedad civil» definía aquello de lo que se les había privado y que luchaban por recrear: una red de asociaciones autónomas, independientes del Estado, que vinculan estrechamente a los ciudadanos en asuntos de interés común, y que por su mera existencia o acción podían tener un efecto en la política pública. En este sentido, se consideraba que las democracias liberales occidentales poseían sociedades civiles en funcionamiento.

En este sentido «sociedad civil» se refiere a lo que el modelo leninista de gobierno había negado esencialmente. El modelo apareció primero en la Unión Soviética, luego se reprodujo en otros regímenes «marxistas-leninistas» y finalmente fue imitado total o parcialmente, a veces de forma caricaturesca, por algunos países tercermundistas de reciente independencia. Para sus protagonistas la virtud esencial del modelo leninista radicaba en que ofrecía un tipo de movilización total de la sociedad hacia lo que se consideraba los objetivos revolucionarios. Su instrumento central era un partido vanguardista, dominado por una élite revolucionaria. Y una característica central de este sistema era la satelitización de todos los aspectos de la vida social con respecto a este partido: sindicatos, clubes de ocio, incluso iglesias, todos debían estar impregnados y constituidos como «correas de transmisión» de los propósitos del partido. En su apogeo el leninismo fue uno de los principales orígenes del totalitarismo moderno.

Este sistema está en decadencia desde hace unas cuantas décadas –desde la muerte de Stalin en su tierra natal y, algo más tarde, en países que siguieron el ejemplo ruso con una élite revolucionaria–.

ria indígena, como China o Cuba-. De hecho, hubo un largo período de retroceso, en el que el empuje hacia la movilización total languidecía cada vez más visiblemente aunque sin renunciar a ninguno de los principios fundamentales del sistema. Las generaciones futuras probablemente describirán este período de lenta decadencia interna como la era de Brezhnev. Con Gorbachev, entramos en una nueva fase en la que algunos de los dogmas de la movilización total son en sí mismos desafiados. La unanimidad ya no era inequívocamente un bien. Empezaron a tener auténticas elecciones, aunque restringidas, en Moscú. Pero bajo Brezhnev, el objetivo era mantener intacta la fachada de la unanimidad y, por tanto, en principio, no debía expresarse opinión disidente alguna, todo el mundo debía salir a la calle en los días de fiesta leninistas y pronunciar espontáneamente eslóganes –en los momentos críticos– de denuncia del imperialismo de los EE.UU.; al mismo tiempo, disminuían las exigencias del régimen dirigidas a la vida privada. Así, gobiernos como el de Checoslovaquia incluso animaban a una suerte de privatización de la vida, de modo que se permitía que cada uno cultivara su jardín, siempre que desfilara por la calle el Primero de Mayo y que, por otra parte, mantuviera su boca cerrada. Se trataba de un leninismo por cansancio.

En estas circunstancias, a medida que el violento terror del estalinismo se alejaba, aumentaba la presión de la reforma en determinadas sociedades del Este europeo. Un cambio total de régimen parecía, por razones geopolíticas obvias, utópico. El objetivo era más bien deshacer el leninismo desde abajo, abrir un margen de libre asociación fuera del control del partido y que, sin embargo, disfrutara de reconocimiento legal. Es comprensible que una aspiración de este tipo se expresara en una distinción entre la sociedad civil y el Estado. Porque en este modelo, el Estado –entendido en términos totalmente weberianos como el sujeto con el monopolio de la fuerza física– tendría una base totalmente distinta a la de la sociedad. Su fundamento último sería externo, en la amenaza de intervención soviética, mientras que los diferentes componentes de la recién libertada «sociedad civil» expresarían fuerzas sociales nativas.

Pero al usar el término «sociedad civil», los pensadores, tanto del Este como del Oeste, querían expresar algo más que la interdependencia mutua entre Estado y sociedad. Querían también invocar como modelo algo de la historia y del ejercicio de las democracias occidentales. La idea era, en primer lugar, que en Occidente ya existe una sociedad civil y, en segundo lugar, que esta realidad

contemporánea es heredera de la evolución secular de la distinción entre sociedad y Estado. Hay algo de verdad en ambas afirmaciones, pero para llegar a ella debemos modular el significado de «sociedad civil». Esta última resulta ser una idea más compleja y con muchas más facetas de lo que en principio puede parecer. Vale la pena indagar los matices, porque dan color a los modelos del proceso político que deseamos que dirija nuestras vidas en las próximas décadas.

Consideremos la primera afirmación: la sociedad civil ya existe en Occidente. Ciertamente, en las sociedades occidentales existe una red de asociaciones autónomas, independientes del Estado, que tienen efecto en la política pública. Pero también ha habido una tendencia en estas asociaciones a integrarse en el Estado, la tendencia hacia lo que se ha llamado (a menudo en un tono ligeramente despectivo, debido a los orígenes del término en la Italia fascista) «corporativismo». Estados como Suecia, Holanda y Alemania y también muchos otros han ido integrando de algún modo a los sindicatos, a las agrupaciones patronales y otras semejantes dentro de la planificación del gobierno. Hablar de integración «dentro del Estado» aquí podría ser tendencioso; algunos ven esto como una pérdida de independencia del gobierno en favor de intereses particulares. Pero lo que realmente tiene lugar es una interrelación entre la sociedad y el gobierno hasta el punto de que la distinción ya no expresa una diferencia importante en la base del poder o en la dinámica de formación de la política. Tanto el gobierno como las asociaciones recurren y son sensibles al mismo público. Por ejemplo, temas de política nacional de rentas, discutidos entre empresarios y sindicatos en negociaciones tripartitas con el gobierno como tercero, también pueden debatirse en el Parlamento, donde estas mismas fuerzas sociales están representadas en forma de partidos conservadores y socialdemócratas. De hecho, estos dos lugares de negociación y de debate generalmente son complementarios; la cuestión del corporativismo podría plantearse con una pregunta: ¿cuánto de las negociaciones centrales tienen lugar fuera del Parlamento?

Por supuesto, hay muchas asociaciones en las sociedades occidentales que no están implicadas en negociaciones corporativistas y algunas de ellas son capaces de tener un impacto en la política mediante el ejercicio de presiones o las campañas públicas, mientras que otras son marginales y fácilmente ignorables. Sin embargo, el impulso hacia el corporativismo en las democracias industriales modernas pertenece a la primera categoría, con asociaciones pode-

rosas que se integran más y más en el proceso de toma de decisiones. Tiene sentido para un gobierno democrático consultar antes de decidir, no sólo para determinar la política más popular, sino para suavizar los márgenes de enfrentamiento con los perdedores, los cuales así al menos tienen la sensación de que se les ha escuchado y de que se les volverá a escuchar.

Este estilo de gobierno es rotundamente condenado tanto desde la derecha como desde la izquierda. Pero no está claro que ninguna de las dos haya propuesto una alternativa viable. El ataque desde la derecha se puede apreciar principalmente en los países anglohablantes y Margaret Thatcher fue su protagonista más conocida. Ciertamente ella alteró las reglas del juego tal como las habían entendido sus antecesores de los dos partidos: introdujo políticas de conflicto donde antes había negociación. Sus defensores argumentaron que éstas eran necesarias para cuestionar la posición que los sindicatos habían ganado en la sociedad británica. Tuvo que librar una guerra, que acabó en la violenta batalla de la huelga de los mineros, pero el resultado de la guerra es generalmente una paz restaurada sobre una nueva base. El enfrentamiento como estilo de gobierno no es sostenible a la larga en países democráticos.

Naturalmente, los políticos de derechas como Thatcher, en teoría, no suscriben el conflicto sin fin, sino que prevén una nueva administración una vez se ha concluido con los intereses particulares y se han privatizado diversas empresas y competencias. Muchas cosas que actualmente instrumenta el gobierno funcionarán por sí mismas sin la interferencia del Estado: el Estado y la sociedad seguirán su propio camino sin interferirse mutuamente. A estas medidas se adhiere especialmente la derecha, dada su creencia en la eficacia de las puras fuerzas de mercado.

Creo que esta esperanza es utópica –o disutópica, si no se comparte la perspectiva moral de la derecha–. Hay demasiado en juego para permitir que gobierno y sociedad coexistan sin coordinación. Las economías con auténtico éxito en el siglo xx son resueltamente corporativistas, por ejemplo Alemania y Japón. La idea de que hay otro camino hacia un éxito de la competitividad en los mercados mundiales parece una ilusión nostálgica de los países anglohablantes, un recuerdo de una anterior y más valiente era de pureza económica. Pero estos días se fueron para siempre. El obvio fracaso de la política marxista al suprimir totalmente el mercado sólo puede ser tomado por los ingenuos como prueba de que la total confianza en el mercado es la mejor política. Naturalmente todos tendremos que vivir con alguna mezcla instrumentada de mer-

cado y Estado. La cuestión difícil es qué mezcla conviene a cada sociedad. En efecto, los gobiernos de derechas funcionan mucho más a partir de la orquestación de lo que admiten. Hasta tal punto que si se abstienen de hacerlo –digamos que Gran Bretaña y los Estados Unidos vuelven la espalda a la política industrial– vivirán probablemente para arrepentirse.

¿Cuál es la conexión de todo esto con la idea de sociedad civil? La aspiración anticorporativista puede muy bien –y, de hecho, a menudo es así– expresarse en esta distinción sociedad/Estado. Por tanto, la idea de que la sociedad civil es algo que *tenemos* en Occidente ha de ser matizada. En un sentido es cierto; en otro sentido, se trata de un objetivo de los gobiernos democráticos modernos por el que luchar a contrapelo.

Examinemos más detenidamente estos dos sentidos distintos. 1) En un sentido mínimo, la sociedad civil existe donde hay asociaciones libres que no están bajo la tutela del poder del Estado. 2) En un sentido más profundo, la sociedad civil existe donde la sociedad como conjunto puede estructurarse por sí misma y coordinar sus acciones a través de estas asociaciones libres. 3) Como alternativa o suplemento al segundo sentido, podemos hablar de sociedad civil dondequiera que el conjunto de asociaciones puedan determinar o modular significativamente el curso de la política estatal.

Nadie puede negar que la sociedad civil existe en el sentido 1) en Occidente o que faltaba bajo el leninismo y que era una aspiración central para quienes vivieron bajo regímenes leninistas. Pero la sociedad civil, en contraste con el Estado, incorporaba algo más en la teoría política occidental: implicaba 2) y a veces 3). Fue precisamente en virtud de esto, que podemos referirnos a ella en singular, como *sociedad* civil. Podríamos decir que 2) y 3) presentan una dimensión pública que ha sido esencial para el concepto en la tradición occidental.

Un aspecto de la dura crítica de la derecha al corporativismo podría articularse a través de la acusación de que la sociedad civil ha sido suprimida en el sentido 2). El sentido 3) puede considerarse como íntegramente realizado por mecanismos de negociación corporativistas. Pero esto no será fácilmente aceptado por quien sospeche que las asociaciones están, de hecho, siendo progresivamente integradas en el aparato del Estado, más que ejerciendo su fuerza independiente sobre él.

Lo cual nos lleva a la crítica del corporativismo por parte de la izquierda, que puede igualmente ser, y a veces es, expresada en

términos de sociedad civil. Aquí también está en juego el concepto enriquecido con los sentidos 2) y 3). Estoy pensando en la crítica que proviene de lo que se conoce como «nuevos movimientos sociales» y que ha encontrado expresión en, por ejemplo, el partido de los verdes en Alemania.

Desde esta perspectiva, el Estado y las grandes y poderosas asociaciones a las que éste consulta, forman una unidad. Ambos tienden por igual hacia el control por parte de la élite y al distanciamiento de los electores en cuyo nombre afirman hablar. Además, están también a favor del aumento del control burocrático en nombre de la eficacia tecnológica sobre cada vez más aspectos de la vida humana. Incluso características de la sociedad moderna aparentemente benignas, como el Estado del bienestar, introducido originalmente por iniciativa de la izquierda, se tornan sospechosas como mecanismos de control y de «normalización». Ser beneficiario del Estado del bienestar es someterse a la regulación burocrática, tener la vida configurada según categorías que pueden no respetar aquellas otras según las que se quiere vivir la vida.

Frente a esto, una respuesta ha consistido en intentar abrir una esfera de autorregulación independiente mediante grupos espontáneamente asociados. Otra ha sido intentar ganar para los propios nuevos movimientos sociales un mayor impacto en la formación de la política. Esto corresponde, respectivamente, a los sentidos 2) y 3), de modo que no es sorprendente que esta nueva izquierda se haya sentido tentada a poner en juego el término «sociedad civil». La idea, justificada o no, de una analogía entre su situación y la de los disidentes del bloque del Este europeo ha fortalecido esta tentación.¹

Por lo tanto, la primera afirmación, antes mencionada, según la cual la sociedad civil ya existe en Occidente, es más problemática

1. Para un trabajo en el que ambas afirmaciones difíciles son analizadas al mismo tiempo de un modo clarificador, véase John Keane, comp., *Civil Society and the State* (Londres, 1988) [trad. cast.: *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992]. La tradición de sociedad civil ha sido transmitida a los pensadores de izquierdas a través de la obra de Antonio Gramsci, que tenía un concepto mucho más rico que Marx y que debía mucho más a Hegel. Debería decirse que el interés de la izquierda por la «colonización del mundo de la vida» por las burocracias dedicadas a la eficacia tecnológica no se limita a los partidos verdes ecologistas. Un conocido teórico que se ha ocupado de este tema, y que no es de ningún modo «verde», es Jürgen Habermas. Véase su *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1981); *The Theory of Communicative Action*, 2 volúmenes (Boston, 1985, 1989) [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988].

de lo que parecía. Pero la segunda afirmación tampoco es completamente cierta, y merecería la pena examinarla todavía más extensamente.

Se considera que la libertad relativa de que disfrutamos tiene sus fuentes lejanas en la historia de Occidente y, en particular, en las concepciones de la sociedad que se remontan a la cristiandad medieval. Estas fuentes pueden articularse mediante algo parecido a la concepción de sociedad civil. En el contexto de la Europa del Este contemporánea, el polo evidente de comparación es Rusia. En estadios sucesivos, Rusia tomó un camino político diferente al de los gobiernos occidentales: el desarrollo de una clase noble independiente, de las ciudades libres y, por consiguiente, un régimen de «Estados» fue interrumpido en momentos cruciales por la construcción del Estado de Iván el Terrible y más tarde por Pedro el Grande. Iniciativas posteriores que pretendían unirse a Occidente fueron reprimidas por Nicolás I y luego por Lenin. El pilar del desarrollo occidental, esto es, una Iglesia independiente de la autoridad política, jamás existió en la tradición ortodoxa rusa.

Así reza el relato y naturalmente contiene una gran cantidad de verdad y una particular relevancia para la situación de la Europa del Este; al menos para Hungría, Polonia, Checoslovaquia y Alemania del Este. Estas sociedades se desarrollaron en estrecho contacto y en simbiosis con la Europa occidental. Compartieron desarrollos institucionales análogos y algunos de los mismos ideales. Por ejemplo, ideas republicanas de autonomía estaban presentes en Polonia e incluso englobadas en el nombre del Estado de la prepartición, Rzeczpospolita Polska (la Commonwealth de Polonia). El patético destino de estas sociedades fue ser forzadas a aceptar un sistema político ajeno, en realidad de origen ruso, que iba en contra de su naturaleza y que fue la causa de un inacabable conflicto. La aspiración a una mayor libertad es, en consecuencia, sinónimo de una aspiración de reunificación de Europa. Por esta razón encuentra expresión natural en una visión de la tradición política europea y en la noción de sociedad civil.²

Quizás este contraste entre Rusia y Occidente ha sido exagerado. Algunas veces se presenta de tal modo que se da a entender que la trágica situación política de Rusia ha sido virtualmente inevitable desde la conquista mongola. Y se describe la libertad occi-

2. Para un debate, en este contexto, sobre la Europa del Este, véanse Jenö Szücs, «Three Historical Regions of Europe», y Mihaly Vajda, «East-Central European Perspectives», en Keane, *Civil Society*.

dental de modo simétricamente autocomplaciente, como fluyendo inevitablemente a partir de un remoto pasado. En realidad, hubo momentos en los que las cosas podrían haber dado marcha atrás. Es dudoso que la toma del poder por parte de los bolcheviques haya sido un desastre político contingente para Rusia, que interrumpiera el lento desarrollo de la sociedad civil que había avanzando en las últimas décadas del zarismo. Se puede sostener que la vía de Pedro el Grande no fue la única abierta para la modernización de Rusia. Al mismo tiempo, cuando Pedro intentó imitar a Europa tomó lo que se consideraba el último y más eficaz modelo, el llamado de las monarquías absolutas. Estas monarquías estaban, de hecho, constreñidas por un contexto de leyes y asociaciones independientes. Pero entonces nadie hubiera predecido fiablemente que éstas no se tornarían más poderosas, que darían lugar a una fórmula de gobierno diferente, en aquel entonces sólo en vigor en Inglaterra y Holanda. La democracia occidental jamás estuvo escrita en los genes. Al mismo tiempo, la idea chauvinista de que las instituciones representativas no pueden arraigar fuera de su cultura natal es refutada por la existencia de sociedades como India y Japón (y, osamos esperar, en la Rusia pos-Gorbachev y la China pos-Deng).

Pero, dicho esto, no es menos cierto que la democracia liberal occidental tiene raíces profundas en el pasado, que determinadas autoimágenes socialmente inalterables facilitaron en gran medida su aparición y que muchas de éstas no existían en Rusia o fueron implacablemente arrancadas de raíz por gobernantes anteriores. ¿Cuáles eran estas raíces? y ¿cómo se relacionan con el término «sociedad civil»?

Es importante hablar de algunos factores en esta conexión; unos son ideas, otros instituciones, pero, muy a menudo, son ambas cosas a la vez: instituciones y costumbres que incorporan su propia autointerpretación. De una forma u otra, parece que forman parte del sustrato de la sociedad democrática occidental. Pero la relación es a veces más compleja y ambigua de lo que en principio parece, principalmente porque la democracia moderna es, en sí misma, una realidad más compleja y vertebrada por la tensión de lo que generalmente se reconoce. Algunas de estas tensiones emergerán al examinar cómo apareció la distinción entre sociedad y Estado.

A. La idea medieval de sociedad es una de las que se ha mostrado importante en el desarrollo de Occidente. Y lo importante es, hasta cierto punto, un hecho negativo: la sociedad no estaba defi-

nida en términos de su organización política. La cuestión de fondo es la siguiente: ¿qué da identidad a una sociedad?, ¿cuáles son las características sin las cuales dejaría de ser una sociedad, o se convertiría en una sociedad totalmente diferente? En muchas civilizaciones y épocas, estas preguntas se responden en términos de estructura política. Para los griegos y los romanos, la identidad de la sociedad estaba definida por su *politeia*, su constitución política. Bajo el Imperio romano la unidad resultó de una sujeción común a la autoridad, a pesar de que se mantuvo la ficción de que esta autoridad provenía de un acto del pueblo. Pero en la medida en que una sociedad se define por su organización política, en este punto es permeable al poder político y falta un principio de resistencia a la fuerza invasora de la autoridad política soberana. La sola definición política difícilmente es condición suficiente para este tipo de toma de posesión por parte del poder despótico, como la *polis* griega atestigua. Es más bien que faltan las bases para un cierto tipo de limitación de este poder, siempre que las condiciones maduren para su progreso.

Ahora bien, a diferencia de las concepciones antiguas, la idea que se desarrolló en los inicios de la Edad Media fue la de una sociedad donde la autoridad política era un órgano entre otros. La autoridad real, por ejemplo, era *singulis major* pero *universis minor*. Esta idea de que la sociedad no es idéntica a su organización política puede considerarse como una diferenciación central, uno de los orígenes de la posterior noción de sociedad civil y una de las raíces del liberalismo occidental.

B. Esta diferenciación fue llevada más lejos por una de las características de la cristiandad romana: el desarrollo de una idea de Iglesia como sociedad independiente. En principio los habitantes de la cristiandad eran cristianos, pero estas mismas personas estaban organizadas en dos sociedades, una temporal y otra espiritual, de las cuales ninguna podía estar simplemente subordinada a la otra. Ésta era, por supuesto, una fórmula para el conflicto perpetuo y se hicieron afirmaciones exageradas, por parte de un lado y del otro, incluyendo atribución de *plenitudo potestatis* por el papa Inocencio III. Pero la comprensión común subyacente se mantuvo dentro de la definición gelasiana de «dos espadas»: había dos fuentes de autoridad, garantizadas por Dios, para distintos propósitos. Cada una de ellas estaba subordinada a la otra para ciertos propósitos y por encima de la otra para otros. La cristiandad occidental era esencialmente bifocal.

Junto a estas dos características omnipresentes, se daban aspectos concretos de las disposiciones políticas medievales que después se han manifestado de importancia. (C) Una es el desarrollo de la noción legal de derechos subjetivos, vinculada a la peculiar naturaleza de las relaciones feudales de autoridad. Las relaciones de vasallaje se veían desde un punto de vista cuasicontractual: el superior tenía obligaciones al igual que el inferior y rechazarlas era felonía igual que para el vasallo. Por tanto, se veía a los inferiores como beneficiarios de las obligaciones y privilegios disfrutados como un tipo de propiedad. Tal es el origen de la noción occidental de derechos subjetivos, que comienza como una noción puramente positiva de la ley, antes de ser transformada por las doctrinas de los derechos naturales de los siglos XVII y XVIII. Pero esto significaba que los soberanos medievales se encaraban a una sociedad parcialmente definida como una maraña de derechos y deberes, que les imponía la necesidad de ganar consentimiento para los cambios importantes. Y esto, conjuntamente con la existencia de ciudades autónomas y relativamente independientes (D) produjo los modelos de estructuras políticas de los gobiernos medievales, en los que (E) un monarca mandaba con el apoyo intermitente e incierto de un cuerpo de Estados que debían ser convocados de vez en cuando para obtener los recursos necesarios para gobernar y hacer la guerra. Esta diarquía constituyó otro dualismo, puramente secular, que relacionaba la estructura política con la sociedad en general.

Si bien podemos reconocer nuestras raíces en todo ello, esto no aseguraba el progreso sin problemas hacia la democracia liberal moderna. Entre nosotros y esta época, encontramos el gran intento de la temprana modernidad de instaurar las monarquías absolutas en casi toda Europa. Los reyes consiguieron el poder de aumentar los impuestos sin convocar a los Estados y de crear con estos recursos un ejército permanente que, a su vez, convertía su poder en más difícil de desafiar. En torno a 1680 esto se presentaba como la tendencia del futuro; a muchos debió parecerles que sólo un tipo de Estado como éste podía ser militarmente eficaz. Además, teorías influyentes justificaron el nuevo modelo de sociedad política. Por una parte, los conceptos del derecho romano que favorecían el poder monárquico se convirtieron en dominantes. Por otra, Bodin y luego Hobbes desarrollaron una noción de soberanía que socava o sustituye, hasta cierto punto, la comprensión medieval de la sociedad. Esta noción de soberanía reconoce que si una sociedad quiere existir, debe mantenerse unida por el poder

soberano, esto es, por un poder que no esté limitado por otro. Es decir, retorna la identificación de la sociedad con su organización política y lo hace de una forma que, sin duda alguna, favorece el despotismo. Importantes vestigios de la característica A aparecen en las doctrinas del contrato social, en las que a la sociedad se le concede una existencia anterior a la del gobierno, como es el caso de juristas como Grocio y Pufendorf. Esta característica de la teoría del contrato es la que Hobbes quiso suprimir. Pero incluso con Grocio y Pufendorf, en el siglo xvii, el «contrato de sometimiento» es considerado como el establecimiento del poder absoluto, en contra del cual la sociedad, en adelante, no tiene recursos legales.

Contemporáneamente, a lo largo de este período tiene lugar una cierta satelitización de la Iglesia en un gran número de países protestantes y la división evidente de la cristiandad socava la idea –pertenciente al núcleo central de B– de que todos pertenecemos a una única sociedad alternativa.

Como ya he dicho, contempladas desde la óptica de las dictaduras del siglo xx, las monarquías absolutas eran, en realidad, ejercicios bastante limitados de despotismo. Eliminaron D y E, pero seguían limitadas por C –las inalterables tradiciones de derechos–. Por supuesto, nada garantizaba que C, a su vez, no resultara erosionada si el absolutismo seguía su curso. En el siglo xviii, el importante impulso del pensamiento reformista, que se confió en el «despotismo ilustrado» con el fin de reordenar la sociedad con criterios racionales, era hostil a los derechos tradicionales, deseaba barrerlos en nombre de la razón. Pero el absolutismo no pudo seguir su camino y lo que, en realidad, lo minó fueron los éxitos militares y, tras ellos, el éxito económico de poderes, al principio relativamente menores, que operaban siguiendo otro modelo más consensual, especialmente en Inglaterra y los Países Bajos. En este aspecto, se pueden establecer paralelismos entre el final del siglo xviii y el del siglo xx.

En torno a este modelo alternativo cristalizaron un buen número de doctrinas antiabsolutistas. La más famosa e influyente fue la de Locke, que, hasta cierto punto, cambió y renovó tanto A como B y las reintrodujo en la teoría política.³ La característica A retorna en la poderosa forma sin precedentes que define el gobierno como un monopolio. La sociedad existe antes que el gobierno, pro-

3. Véase *Second Treatise of Civil Government*, § 221-222, en Peter Laslett, (comp.), *Locke's Two Treatises of Government*, segunda edición (Cambridge, Inglaterra, 1967), pág. 430.

viene de un primer contrato que saca a los individuos del Estado de naturaleza y este cuerpo de reciente formación instauro el gobierno, el cual podría definirse como soberano, pero, de hecho, está en una relación fiduciaria con la sociedad. Si viola su confianza, la sociedad recupera su libertad de acción.

Pero Locke reintroduce también una versión de B. Previamente a cualquier sociedad política, la humanidad forma un tipo de comunidad; y esto es así porque estamos bajo la ley natural, impuesta por Dios.⁴ En otras palabras, formamos una comunidad a través de nuestro gozar de los derechos naturales. Esta comunidad está definida, de hecho, como una transformación de C, ahora incluida en el orden de las cosas y no tanto simplemente inscrita en la ley positiva. Toda sociedad política particular debe respetar esta ley superior, ya que quienes la establecieron estaban obligados por ella y no podían transmitir poderes que no tenían.

Por supuesto, Locke todavía utiliza el término «sociedad civil» en su sentido tradicional, como sinónimo de «sociedad política», pero ya prepara el terreno para la aparición del nuevo y opuesto significado del siglo siguiente. Este contraste surge de las doctrinas antiabsolutistas del siglo XVIII de dos formas bastante diferentes. Una que desarrolla la embrionaria noción lockeana de la humanidad como una comunidad prepolítica; el Estado de naturaleza de Locke no es la devastada escena descrita por Hobbes. Al Estado de naturaleza, le falta seguridad –razón por la que los humanos se sienten impulsados a establecer gobiernos–, pero, por otra parte, es la posible escena del gran progreso de lo que más tarde se denominará civilización, del desarrollo económico, de la división del trabajo, de la evolución del dinero y de la acumulación de propiedad. En el siglo XVIII, esta idea fue desarrollada en una imagen de vida social humana, en la que mucho de lo valioso se considera que tiene lugar en un dominio pre-político o no político, a lo sumo bajo la protección de la autoridad política, pero en modo alguno bajo su dirección.

La otra fuente del contraste podemos quizás identificarla fácilmente con Montesquieu. Su retrato de la monarquía en *De l'esprit des lois* ofrece una doctrina antiabsolutista alternativa a la de Locke. A diferencia de éste, asume un poderoso gobierno monárquico inamovible. La cuestión central gira en torno a si se trata de un gobierno sin restricciones y con tendencias despóticas o si está li-

4. *Ibíd.*, § 172. Locke habla de «el vínculo común que ata a la humanidad en una asociación y sociedad» (Laslett, pág. 401).

mitado por ley. Pero ya que la limitación por ley es ineficaz a menos que existan cuerpos independientes que tengan una importancia en esta ley y estén ahí para defenderla: la *rule of law* y los *corps intermédiares* permanecen y desaparecen a la vez. Sin la ley, cuerpos como el Parlamento y estamentos como la nobleza no tienen una posición; sin tales cuerpos y estamentos, la ley no tiene defensa eficaz. La monarquía libre (un pleonismo para Montesquieu, ya que la no libre es el despotismo) es un equilibrio entre una autoridad central poderosa y una masa de agentes y de asociaciones entrelazadas con las que tiene que operar.

La teoría de Montesquieu recurre a elementos de la tradición distintos a los de Locke. Se basa en los elementos C, D y E de la Constitución medieval. En efecto, en el largo debate desarrollado en Francia sobre la aparición del absolutismo, fue considerado como el que opuso la antigua Constitución, heredada originalmente de los conquistadores francos, a los modelos trazados desde el Derecho romano. Montesquieu se vio a sí mismo reformulando el caso «germano». Al hablar de la Constitución inglesa, a la cual admiraba, Montesquieu afirma que provenía de los antiguos germanos. «Ce beau système a été trouvé dans les bois.» [Este magnífico sistema fue hallado en los bosques.]⁵ Y no necesita recurrir de ningún modo a A y B: la sociedad no se define independientemente de su Constitución política. Al contrario, la sociedad libre se identifica con una Constitución de este tipo.

A pesar de la importancia que Montesquieu concedía a la Constitución medieval, en este aspecto piensa más como un antiguo. La *polis* también estaba definida políticamente y los términos concretos que usamos muestran que esto es una tautología. Esta concepción de las cosas no dejaba lugar para la distinción entre la sociedad civil y el Estado, que hubiera sido incomprensible para un griego o un romano. Montesquieu, junto a muchos antiabsolutistas de su época, era un admirador de la libertad antigua, pero no la convirtió en un modelo alternativo al gobierno absolutista. Su genialidad consistió más bien en articular un tercer modelo, en algunos aspectos antitético a la *polis* y que, sin embargo, fue un modelo de libertad y dignidad para el partícipe. La monarquía era antitética a la república porque esta última suponía «*vertu*», una dedicación al bien público así como a las costumbres austeras y a la igualdad; en cambio, la monarquía requería un vivo sentido de

5. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 11.6, en *Oeuvres complètes* (París, 1964), pág. 590 [trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Altaya, 1993].

los propios derechos y privilegios y prosperó gracias a las diferencias de posición, a la ostentación de riqueza y poder, ligados al honor. La virtud patriótica era lo que mantenía libre a la sociedad en la república clásica porque llevaba a la gente a defender las leyes hasta la muerte frente a las amenazas internas y externas. El vivo sentido de los propios derechos y de la posición protegía la libertad en la monarquía moderna porque permitía que los privilegiados se opusieran a la usurpación real y les avergonzara obedecer cualquier orden que despreciara su código.

Pero, al mismo tiempo que Montesquieu conserva, como los antiguos, una definición totalmente política de la sociedad, prepara el terreno para una distinción sociedad/Estado, totalmente ajena a éstos y lo hace con una idea de sociedad en equilibrio entre el poder central y una maraña de derechos inalterables.

Ambas doctrinas antiabsolutistas quedan reflejadas en la distinción que finalmente se perfiló alrededor del cambio de siglo y que encontró su más famosa expresión en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Pero, en realidad, estas doctrinas no coexisten fácilmente con este nuevo concepto de sociedad civil. Hay una cierta tensión entre ellas y entre los diferentes modelos de una sociedad libre que pueden articularse mediante este nuevo concepto.

De este modo, dos corrientes confluyen en «la sociedad civil». Llamémoslas la corriente L y la corriente M, a partir de las figuras que, algo arbitrariamente, he escogido para representarlas. Lo que aquí quiero hacer es trazar un mapa de la convergencia y destacar algunas de las tensiones.

La característica central de la corriente L es la elaboración de una visión más rica de la sociedad como una realidad extrapolítica. Un aspecto de esta elaboración ha dominado la discusión acerca de la sociedad civil hasta muy recientemente: el desarrollo de una imagen de la sociedad como una «economía», esto es, como una entidad de actos interrelacionados de producción, intercambio y consumo, con leyes autónomas y una dinámica interna propia. Esto cristaliza en el siglo XVIII con la obra de los fisiócratas y, de forma más definitiva, con Adam Smith. En la transformación del significado de la palabra puede medirse hasta qué punto esto implica una revolución intelectual. «Economía», etimológicamente es el arte de la administración doméstica; designaba un campo de prudente administración. El *nomos* era lo impuesto por el jefe, el cabeza de familia o del *oikos*. El hecho de empezar a considerar reinos enteros como casas, con la consiguiente necesidad de que

su producción y consumo fueran «administrados» de este modo, suponía ya una revolución en el pensar. Esto nos muestra el salto hacia la «economía política», pero el cambio importante apunta hacia una concepción de este ámbito como capaz de organizarse por sí mismo de acuerdo con sus propias leyes de equilibrio y de cambio. El *nomos* aquí se usa de modo parecido a como lo usamos en relación a un término como «astronomía», nos remite a un dominio «autónomo» de leyes causales: ha nacido la «economía» moderna, como dominio con su propia organización.

Esto imprime un nuevo giro y una nueva fuerza a la idea de que la sociedad disfruta de una identidad extrapolítica. Ahora la «economía» define una dimensión de vida social en la que funcionamos potencialmente como una sociedad fuera del ámbito de la política. Por supuesto, entre quienes practican la nueva ciencia hay diferencias con respecto a cuán autónoma debe ser. El propio Adam Smith está a favor de muchas más regulaciones estatales de lo que la opinión común le atribuye. Esta revolución intelectual nos permite plantear el tema de la autonomía económica, ya que sin la noción de lo económico como regido por sus propias leyes, ni siquiera se hubiera podido formular. A partir de este momento, todo el mundo piensa en estos términos, tanto los intervencionistas como los partidarios de la libre empresa. Sólo difieren en su valoración del probable resultado del movimiento no regulado y, por lo tanto, de la necesidad o no de una acción correctiva de tipo más o menos radical. Incluso Marx, especialmente Marx, tiene una teoría sobre el movimiento sin impedimento. Es el pronóstico de desastre expuesto en *El capital*.

Todo ello proporcionó una parte importante del contenido del nuevo concepto de sociedad civil, al menos en su aspecto L. Figura en la formulación hegeliana, en la que a la autorregulación, a la economía empresarial, se le concede un lugar clave en este nivel de sociedad. Marx asumió el concepto de Hegel y lo redujo casi exclusivamente a esto. Y en parte debido a la influencia de Marx, la «sociedad civil» ha sido, durante tiempo, definida en términos económicos. Sin embargo, con ello se empobrece el concepto de Hegel, que también era deudor de la corriente M, de modo que su sociedad civil incorporaba cuerpos comprometidos en la autogestión consciente –las corporaciones– que, al mismo tiempo, estaban integrados, a su manera, en el Estado.

Volveré sobre esto más adelante, cuando examinemos la tensión entre las dos corrientes. Ahora es importante darse cuenta de que, incluso en lo que denomino la corriente, la economía no es el único

componente. En este punto, hay que destacar también el desarrollo de un público autónomo con su propia «opinión», en el siglo XVIII.

Lo cual implica una noción enteramente nueva de «público». El término designa lo que es de interés común y no sólo objetivamente o desde una perspectiva externa, sino lo que es generalmente reconocido como de interés común; de modo que lo público es lo que concierne a toda la sociedad o que pertenece a esta entera sociedad o que tiene que ver con los instrumentos, las instituciones o los lugares por medio de los que la sociedad se reúne como un cuerpo y actúa. La estructura política de una sociedad es claramente pública –sus órganos ejecutivos, los lugares de su poder legislativo y cualquiera de los espacios de reunión que éstos requieran, desde el *ágora* en la que la asamblea de ciudadanos se reúne hasta la corte donde el rey ejerce su gobierno–. Éstos son lugares pertenecientes a lo que podríamos llamar espacio público.

La nueva noción de opinión en el siglo XVIII define un modelo bastante diferente de espacio público. A través de la circulación de periódicos, revistas y libros entre las clases cultas y los dispersos intercambios personales a pequeña escala, en los salones, los cafés y (en algunos casos) las reuniones políticas, aparece una idea de nación, o su segmento culto, una opinión que merece ser llamada «pública». La opinión pública, como se concibió originalmente, no es sólo la suma de nuestras opiniones individuales privadas, incluso donde estamos espontáneamente de acuerdo, sino que es algo elaborado en el debate y la discusión y reconocido por todos como algo sostenido en común. Este elemento de reconocimiento común es lo que la hace pública, en sentido fuerte.

Esto es también lo que le da fuerza, una nueva fuerza en la historia. El nuevo aspecto es que la opinión pública se elabora totalmente fuera de los canales y los espacios públicos de la estructura política. Dicho con mayor radicalidad, se desarrolla fuera de los canales y los espacios públicos de cualquier otra autoridad, ya que es también independiente del segundo centro de las sociedades europeas, la Iglesia. Los gobiernos estaban acostumbrados a enfrentarse al poder independiente de la opinión religiosa, expresada por las Iglesias. Lo nuevo era la opinión, presentada como propia de la sociedad, elaborada a través de órganos de definición no oficiales ni establecidos ni jerárquicos.⁶

6. Este desarrollo completo ha sido discutido de forma muy interesante por Jürgen Habermas en su *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Berlín, 1962); *Structural Transformation* (Cambridge, Massachusetts, 1989).

Del mismo modo que la economía, la opinión pública llegó para quedarse. Y, a pesar de que algunos pensadores imaginaron que un tipo de gobierno absoluto se alinearía con la opinión ilustrada, de hecho, la opinión libre y el poder absoluto no concuerdan demasiado bien. Lo cual no puede ser simplemente olvidado, y así, por ejemplo, los despotismos contemporáneos se ven forzados no sólo a suprimir la opinión pública sino también a falsearla. Los periódicos oficiales escriben editoriales e informan de reuniones y de mociones, que pretendidamente surgen de forma espontánea de autores individuales e iniciadores. El carácter orquestado de todo esto debe ocultarse. Tal es el prestigio de la opinión pública.

La economía autorregulada y la opinión pública son dos vías por medio de las que la sociedad puede llegar a cierta unidad o coordinación fuera de las estructuras políticas. Dan cuerpo a la idea de Locke –que, a su vez, tiene raíces medievales–, según la cual la sociedad tiene su propia identidad más allá de la dimensión política. De esto parece desprenderse que la autoridad política debe respetar la autonomía de la sociedad en todas las esferas en las que se manifiesta. Esto implica un nuevo tipo de limitación de la autoridad. En la cristiandad, la autoridad siempre se entendió limitada, en mayor o menor grado, por la Iglesia y por los derechos atribuidos a los individuos y a las corporaciones. Pero el político solía ser el único dominio en el cual el propósito social secular podía ser articulado y llevado a cabo. Esto ya no es el caso a partir del momento en que son reconocidas estas nuevas esferas de identidad social no política.

En efecto, el nuevo espacio de opinión pública, difundido a través del material impreso, puede ser la fuente de un desafío más radical, de un cuestionamiento de la primacía de las estructuras políticas en su propio terreno. Antes era axiomático que las sociedades encontraran sus identidades políticas y definieran su dirección política a través de las estructuras políticas tradicionalmente establecidas y sólo a través de ellas –se tratara de Cortes reales o de Parlamentos o de una combinación de ambas–. Era posible ejercer presión no oficial a través de la agitación y de los panfletos, pero esto no desafiaba el principio de que el lugar autorizado de definición de los fines políticos se encontraba en los cuerpos establecidos. Con el desarrollo del nuevo espacio de opinión pública, debían plantearse demandas de más largo alcance. Se ha sostenido, por ejemplo, que en la Norteamérica de principios del siglo XVIII aparece una nueva forma de discurso en periód-

dicos y panfletos.⁷ Se trata de un discurso que atribuye implícitamente a este espacio sostenido por la prensa el poder y el deber de definir los objetivos del pueblo y de llamar a los grupos establecidos a tomar nota de sus desviaciones con respecto a estos objetivos. Este discurso se encuentra en la retórica tradicional del republicanismo, pero al amparo de ésta se propone una fórmula nueva. En sociedades republicanas, el pueblo, de hecho, censuraba y controlaba a sus dignatarios, pero reunido en la *ekklesia*, en encuentros generales. Ésta era en sí misma un cuerpo de gobierno, el fundacional. Ahora los poderes del pueblo reunido se atribuyen a un nuevo espacio público mediado por la imprenta, no encarnado en estructura tradicional alguna ni en ningún tipo de encuentro cara a cara. La identidad política de la sociedad se traslada hacia un lugar sin precedentes. Valga o no este análisis para las colonias británicas del siglo XVIII, algo parecido a este cambio se convirtió claramente en decisivo para la autocomprensión democrática moderna.

Este agregado de ideas acerca de la economía y del espacio público constituye una de las hebras de la nueva noción de la «sociedad civil» como distinta al Estado. Comprendía un dominio público pero no un dominio políticamente estructurado. La primera característica era esencial: la sociedad civil no era la esfera privada. Donde Aristóteles distinguía *polis* de *oikos*, siendo sólo el primero un dominio público, Hegel diferencia tres términos en *Sittlichkeit*: familia, sociedad civil y Estado. La sociedad civil no es idéntica al tercer término, la *polis*, ni tampoco al primero. Por eso sostengo que cualquier definición de sociedad civil en el sentido 1), que la identifique simplemente con la existencia de asociaciones autónomas libres de la tutela del Estado, no hace justicia al concepto histórico, el cual determina un modelo de vida social pública y no sólo una colección de enclaves privados.

Esta concepción de sociedad civil, la variante L, puede inspirar esperanzas políticas radicales, a veces de tipo antipolítico. De hecho, Locke vio la estructura política como una emanación de una sociedad que ya era, en cierto sentido, política porque la gente había puesto en común su poder para imponer la ley de la naturaleza, pero que no tenía todavía estructura política. Al enriquecer el concepto, se puede formular la idea de que la sociedad tiene una vida prepolítica propia y una unidad a la que la estructura política

7. Me he basado aquí en el interesante análisis de Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, Massachusetts, 1989).

debe servir. La sociedad tiene el derecho y el poder para construir y destruir la autoridad política, en tanto es útil o deja de serlo.

Tal es la doctrina radical de Thomas Paine. En una variante menos radical, algo semejante fue impulsado por los colonos norteamericanos en su guerra de la Independencia. Era menos radical porque la decisión de rebelarse fue tomada por las autoridades políticas en las trece colonias. La temprana idea moderna de que una rebelión contra una autoridad suprema, violando su confianza, podía ser llevada a cabo por una autoridad debidamente constituida (la noción central de *vindiciae contra tyrannos*), hubiera podido servir también para justificar esta rebelión. Los norteamericanos se veían a sí mismos luchando por los derechos establecidos en contra de la usurpación, pero, en realidad, el lenguaje que adoptaron, el de «Nosotros, el pueblo» tuvo un impacto más radical. Parecía sacar la conclusión revolucionaria de la variante L: el pueblo tiene una identidad, pretensiones, incluso voluntad, más allá de cualquier estructura política. En nombre de esta identidad, siguiendo esta voluntad, tiene derecho a construir y destruir estas estructuras. En el concepto occidental de sociedad, la dualidad de centros –que se remonta de diversas formas a la Edad Media– finalmente adquiere su formulación más revolucionaria.

Ésta se ha convertido en un lugar común del pensamiento moderno. Desde 1776 hasta nuestros días, la noción de una identidad prepolítica del pueblo ha adquirido una nueva y mucho más poderosa forma, la nación. Actualmente nos referimos a este derecho a construir y destruir estructuras como el derecho de autodeterminación. En principio, nadie se atreve ya a negarlo, aunque en la práctica pueda ser suprimido.

Pero las aspiraciones radicales pueden también adquirir una forma antipolítica. Se podría soñar que las esferas no políticas de la sociedad llegaran a ser cada vez más autónomas y más autosuficientes. Llevado hasta el extremo, esto ofrece una visión de una sociedad sin política, donde el gobierno de los hombres da paso a la administración de las cosas –como Saint-Simon expresó, y Engels le siguió–. De un modo algo menos extremo, se podría desear una sociedad en la que el desarrollo de la industria y el comercio sirviera para unir a la gente en paz, reduciendo así drásticamente el papel del gobierno, disminuyendo su función policial y acabando totalmente con la guerra.

Los desarrollos del siglo XVIII, antes descritos, aportaron las nociones de economía y opinión pública y proporcionaron también una noción de «civilización». Una sociedad era parcialmente civi-

lizada en virtud de su constitución política –y efectivamente, el término reemplaza en algunos aspectos la antigua expresión francesa *état policé*. Pero el término «civilización» comprendía mucho más: pacificación, ilustración, desarrollo técnico, artes, ciencias y costumbres cultas. En contraste con otras sociedades y con su propio pasado, en la autodefinición de la Europa moderna como sociedad civilizada, las virtudes de la producción pacífica ocuparon un lugar importante. Las antiguas virtudes guerreras eran mal vistas y la sociedad europea ganó en cultura a medida que dio la espalda a las antiguas virtudes y a la ética del honor, que estaban tras ellas. Pero fue también la ética del honor lo que dio a la vida política su valor intrínseco. Para la nueva ética social de productividad pacífica –como vemos, por ejemplo, con los utilitaristas– las estructuras políticas tienen un valor simplemente instrumental: cuanto menos las necesitemos, mejor.

Por tanto, dos tipos bastante diferentes de ambiciones políticas emergen de esta noción de sociedad como poseedora de una identidad pre o no política. Un tipo se mueve hacia el modelo de autodeterminación y el otro hacia el objetivo de marginar lo político. De modo que podemos darnos cuenta de la razón por la cual la corriente L no fue la única en alimentar el nuevo concepto de sociedad civil. No se trata sólo de que estas aspiraciones, cada una a su manera, socavaran la propia distinción entre sociedad y Estado –y, por supuesto, lo hicieron–, sino que la autodeterminación radical engulle al Estado en la sociedad, en una supuesta voluntad común; mientras, el objetivo de marginar lo político intenta acercarse tanto como puede a la anarquía.

Pero también, y esto es mucho más importante, ambas aspiraciones representan una amenaza para la libertad y la distinción fue introducida en primer lugar en el contexto del pensamiento antiabsolutista. Una amenaza periódica a la libertad ha provenido de la política de –como más tarde se denominaría– la voluntad general. Esta *idée force*, tal como fue elaborada por Rousseau, fusiona la idea de una voluntad popular independiente de cualquier estructura política con la ética del republicanismo clásico y extrae su poder de ambas. Rousseau invoca lo prepolítico en la misma idea no clásica de un contrato social, de la sociedad en tanto constituida por la voluntad, así como en su comprensión de la naturaleza como voz interior. Invoca la ética de la virtud clásica en el ideal de una sociedad política transparente cara a cara. Esta última, por supuesto se sale del cuadro como irrealizable en el mundo moderno y lo que pervive es la noción de vo-

luntad popular como justificación última de toda estructura política o autoridad.

La destrucción al cien por cien de la sociedad civil se ha llevado a cabo en nombre de algunas variantes y descendientes de esta idea en el siglo xx, especialmente la nación y el proletariado. Un extraño y terrible cambio ha tenido lugar: una idea con raíces en un concepto prepolítico de sociedad puede ahora justificar el total sometimiento de la vida a un proyecto de transformación política. Y, de forma menos espectacular, el poder del Estado, a menudo, se ha intensificado a través de su autodefinición como un instrumento de la voluntad nacional.

Y de un modo más sutil, la política de marginación de la política ha sido considerada también como una amenaza a la libertad. Y ello es especialmente así cuando la esfera de la sociedad en cuyo nombre la política está siendo marginada, es la de la economía autorregulada. Porque en este dominio la disposición de las cosas en la sociedad como un todo se considera que no ha emergido de alguna voluntad colectiva o decisión común, sino de una «mano invisible». Dejar nuestro destino colectivo en manos de fuerzas económicas ciegas puede describirse como un tipo de alienación. Y, por añadidura, todos los que entienden la lealtad a un ideal de la vida política como un bien en sí mismo, entenderán la marginación de la política como un abandono de lo más valioso de la vida, una huida desde lo público hacia la esfera más estrecha y de menor trascendencia de las satisfacciones privadas, los «pequeños e insignificantes placeres» de los que Tocqueville habla en *Democracy in America*.

Marx, que desarrolló una teoría de la alienación, suscribió su propia versión de un mundo sin política. Pero Tocqueville explicó detalladamente los peligros implícitos en el tipo de aspiraciones generadas por la teoría L. Tocqueville argumenta que la democracia moderna de la voluntad general puede degenerar en un tipo de despotismo moderado (*despotisme doux*), donde los ciudadanos llegan a ser víctimas de un poder tutelar que los empequeñece y que, a la vez, es causa y efecto de haber dado la espalda a lo público en favor de lo privado –lo cual, a pesar de ser tentador, representa una disminución de su estatura humana.

Así, quienes están insatisfechos con la variante L de la noción de sociedad civil son inducidos a volver a Montesquieu. Se puede considerar a Tocqueville como el mayor discípulo de Montesquieu en el siglo xix. Si bien Hegel, en su descontento con la variante L, ya se había inspirado en Montesquieu. Como haría Marx poste-

riormente, Hegel no pudo creer en los efectos benignos de una esfera económica autónoma y no regulada, de modo que produjo su propia variante de la doctrina cívico-humanista según la cual la vida del ciudadano tiene valor por sí misma. Al mismo tiempo, su teoría de la vida moderna, frente a la de los antiguos, atendió al desarrollo diferenciado de esta esfera pública no política que relacionaba a los individuos en sus identidades independientes. El resultado fue el concepto hegeliano de sociedad civil: una esfera separada, pero no autosuficiente, cuyos procesos económicos constituyentes no sólo precisan regulación, acometida parcialmente dentro de la sociedad civil, sino que para que esta sociedad escape a la destrucción sólo puede incorporarse a la más alta unidad del Estado, esto es, a la sociedad políticamente organizada.

En su concepto de sociedad civil, Hegel combina las corrientes L y M: si el concepto L despliega la idea de una dimensión no política de la sociedad, la contribución de Montesquieu es la imagen de una sociedad definida por su organización política, y donde ésta es constitucionalmente diversa, distribuye el poder entre muchas formas de actuar independientes. Y en este punto también es importante la existencia de asociaciones independientes con propósitos no políticos, pero su importancia no radica en que forman una esfera social no política, sino más bien en que constituyen la base para la fragmentación y la diversidad del poder dentro del sistema político. Lo relevante no es su vida afuera, sino el modo en que estas asociaciones están integradas dentro del sistema político y su peso en él.

De este modo, los diferentes elementos de la sociedad política de Hegel aceptan su papel en el Estado, componen los diferentes Estados y forman las bases para una Constitución diferenciada, cuya fórmula estaba parcialmente inspirada en Montesquieu. Así, se evita tanto la homogeneidad indiferenciada del Estado de la voluntad general, que Hegel consideraba que conduce inevitablemente a la tiranía y al terror, como el juego no regulado y, en última instancia, autodestructivo de las ciegas fuerzas económicas, que entonces parecían amenazar Inglaterra.

En el caso de Tocqueville, la herencia de Montesquieu está incluso más clara: el único baluarte contra el despotismo moderado son las asociaciones independientes; las asociaciones voluntarias son valiosas para todo tipo de propósitos. Pero su trascendencia radica en que nos proporcionan el gusto y el hábito de la autorregulación y, por tanto, son esenciales para los propósitos políticos. Pero, si bien deben ser auténticos lugares de autorregulación, no

deben ser gigantescas ni numerosas y han de existir en muchos niveles de la política. Esta última, en sí misma, debería estar descentralizada para que el autogobierno pueda practicarse también a nivel local y no sólo a nivel nacional. Si desaparece en el primer nivel, está en peligro en el segundo. «En los países democráticos la ciencia de la asociación es la madre de la ciencia», dice Tocqueville.

Nuestra noción de sociedad civil es compleja, es una amalgama de dos influencias bastante distintas, a las que he denominado corriente L y corriente M, y claramente va más allá de la definición mínima antes citada (1). Pero está suspendida entre las otras dos debido a su origen dual. Para los propósitos de desconstrucción de una dictadura leninista, cualquiera de estas definiciones sirven, pero cuando nos preguntamos cómo se relaciona el concepto de sociedad civil con la libertad de las democracias liberales occidentales, nos encontramos una historia más compleja.

Ahora podemos ver por qué no era tan fácil de responder la cuestión discutida al principio acerca de si, de hecho, existe una sociedad civil independiente funcionando en Occidente. Entre otras razones está el hecho de que hay definiciones distintas de lo que esta independencia implica, y todas ellas tienen la misma justificación en nuestra tradición de dos corrientes. No resulta más fácil de contestar la pregunta en torno al papel que debe desempeñar el concepto de sociedad civil en la futura defensa de la libertad.

Dado su lugar en el complejo trasfondo intelectual e institucional de la libertad occidental, es fácil pensar que se trata de un papel casi asegurado. Efectivamente, la distinción entre sociedad civil y Estado es importante para la tradición occidental, no sólo por todas sus raíces en épocas tempranas, sino especialmente porque ha sido central en las diferentes formas de pensamiento antiabsolutista. En efecto, debe su existencia e importancia al desarrollo en Occidente del absolutismo reformador occidental, del «bien ordenado Estado policial» en los siglos XVII y XVIII⁸ y no tenía sentido en el contexto de la *polis* o en el gobierno medieval, ni tampoco lo tuvo en multitud de gobiernos tradicionales no occidentales. Se podría decir que apareció como un instrumento necesario de de-

8. Véase Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven, 1983). Por supuesto el término no es usado en el sentido que tiene en el siglo XX. «Police» traduce el término alemán «Polizei» del siglo XVIII, que comprende la acción del Estado para ordenar las vidas de sus súbditos más que para reprimir la violencia.

fensa frente a las específicas *amenazas* a la libertad implícita en la tradición occidental. Pero precisamente en la medida en que el Estado moderno se siga moviendo todavía por la vocación de movilizar y reorganizar las vidas de sus sujetos, la distinción parecerá tener garantizada una importancia continuada.

Por tanto, podemos sostener que la distinción es esencial para nuestra concepción de qué significa preservar la libertad. Ahora bien, es cierto que también ha sido dejada de lado por definiciones de una sociedad libre supuestamente más simples y llamativas, que despliegan la idea de una voluntad general o una esfera libre-de-la-política. Convertir la noción de sociedad civil en central en nuestro discurso político implica un rechazo de estas fórmulas seductoramente diáfanas.

Pero aquellos que encuentran insatisfactorias estas definiciones más simples (como yo mismo) y que quieren volver a la «sociedad civil», se encontrarán con que ésta no es una idea unificada. Sus dos orígenes están profundamente entrelazados en nuestras tradiciones políticas y en nuestro modo de vida. Por consiguiente, la definición que aceptemos de sociedad civil tendrá consecuencias importantes para nuestra imagen de la sociedad libre y, por tanto, para nuestra práctica política.

De hecho, actualmente nuestra elección no pasa simplemente entre las dos variantes. La fuerza de la idea L es demasiado grande y demasiado visible para ser rechazada totalmente. La elección parece estar entre una visión de la sociedad civil casi exclusivamente relacionada con la corriente L y otra, que intente un equilibrio de ambas. En la primera categoría, caen los críticos de derechas de la política corporativista que pretenden devolver el poder del Estado. En la segunda, se encuentran los seguidores contemporáneos de Tocqueville, algunos de los cuales, junto a una desconcertantemente diversa variedad de utópicos que acaba en la izquierda ecologista, se hallan cerca del centro de muchas sociedades occidentales. Espero haber conseguido generar la impresión de que la segunda visión, que equilibra los dos extremos, es muy superior a la primera; más aún, que la primera está en constante peligro de ser víctima de las fórmulas más simples de una libertad prepolítica que acaba subvirtiendo la distinción o neutralizando su fuerza como contraataque al poder burocrático. En cualquier caso, esto es lo que propongo.

CAPÍTULO 12

LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

En diversos aspectos la política contemporánea gira en torno de la necesidad, a veces de la exigencia, de reconocimiento. Puede argumentarse que esta necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política. Y la exigencia aparece en el foro de diversas maneras en la política actual, formulada en los grupos minoritarios o «subalternos», en ciertas formas de feminismo y en lo que se conoce como la política del multiculturalismo.

En estos casos, la exigencia de reconocimiento se torna apremiante debido a la supuesta conexión entre reconocimiento e identidad, donde «identidad» designa algo así como una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos. La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el *mal* reconocimiento [*misrecognition*] por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. El no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser.

Así, algunas feministas han argumentado que las mujeres en las sociedades patriarcales han sido inducidas a adoptar una imagen desfavorable de sí mismas. Han interiorizado una imagen de su propia inferioridad, de modo que incluso cuando desaparecen algunos de los obstáculos objetivos para su avance, puede darse el caso que sean incapaces de aprovechar sus nuevas oportunidades. Y además de esto, están condenadas a sufrir el dolor de una baja autoestima. Una observación semejante se ha planteado en relación con los negros: la sociedad blanca ha proyectado durante generaciones una imagen degradante de ellos mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de adoptar. Desde este punto de vista, su propia minusvaloración se convierte en uno de los más po-

tentes instrumentos de su opresión. La primera tarea debería ser liberarse a sí mismos de esta identidad impuesta y destructiva. Observaciones análogas se han hecho en relación con los indígenas y los pueblos colonizados en general. Se ha sostenido que, desde 1492, los europeos han proyectado una imagen de estos pueblos como inferiores «no civilizados» y mediante la fuerza de la conquista a menudo lograron imponer esta imagen a los conquistados. La figura de Calibán fue evocada para ejemplificar este aplastante trato del desprecio de los aborígenes del Nuevo Mundo.

En el marco de estas perspectivas, el falso reconocimiento muestra no sólo la falta del debido respeto: puede infligir una herida dolorosa que causa en sus víctimas un mutilador autoodio. El reconocimiento debido no es sólo una cortesía que debemos a la gente: es una necesidad humana vital.

Con el fin de examinar alguno de estos puntos, me gustaría retroceder un poco, tomar un poco de distancia y ver, en primer lugar, cómo este discurso del reconocimiento y de la identidad ha llegado a sernos familiar o, como mínimo, fácilmente comprensible. No siempre fue así; nuestros antepasados de hace unos cuantos siglos nos hubieran mirado sin comprender si hubiéramos usado estos términos en un su sentido actual. ¿Cómo hemos llegado a la situación presente?

Nos viene a la memoria Hegel, con su célebre dialéctica del amo y del esclavo. Ésta es una etapa importante, pero necesitamos retroceder un poco más para poder ver cómo este pasaje llegó a adquirir sentido. ¿Qué cambios tuvieron lugar para que este modo de hablar tenga sentido para nosotros?

Podemos distinguir dos cambios que conjuntamente han convertido en inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. El primero es el colapso de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor. Uso *honor* en el sentido del *ancien régime*, en que estaba intrínsecamente conectado con las desigualdades. En este sentido, para que algunos tuvieran honores era esencial que no todos los tuvieran. Así es como Montesquieu lo usa en su descripción de la monarquía: el honor es intrínsecamente una cuestión de preferencias.¹ También éste es el sentido en que lo usamos cuando hablamos de honrar a alguien rindiéndole pública pleitesía, por ejemplo, la Orden de Canadá. Más claro: esta

1. «La Nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions.» Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 3.7, [trad. cast.: Del espíritu de las leyes, Barcelona, Altaya, 1993].

pleitesía no tendría valor si mañana decidiéramos darla a todo canadiense adulto.

Frente a esta noción de honor, tenemos la moderna noción de dignidad, actualmente usada en un sentido universalista e igualitario, con la que nos referimos a la inherente «dignidad de los seres humanos» o a la dignidad ciudadana. Aquí la premisa subyacente es que todos la comparten.² Es obvio que este concepto de dignidad es el único compatible con una sociedad democrática y que era, pues, inevitable que el antiguo concepto de honor cayera en desuso. Pero esto también significa que las formas de reconocimiento igualitario se han convertido en esenciales para la cultura democrática. Por ejemplo, el hecho de llamar a todos «Mr.», «Mrs.» o «Miss» en lugar de que a algunos y algunas se les llame «Lord» o «Lady» y a los demás simplemente por su apellido –o, lo que es más humillante, por su nombre de pila– se ha pensado como esencial en algunas sociedades democráticas, como los Estados Unidos. Más recientemente, por razones similares, «Mrs.» y «Miss» se han reducido a «Ms.». La democracia ha conducido a una política de reconocimiento igualitario, que ha adquirido formas diversas a lo largo de los años y que ahora retorna en la forma de exigencia de un igual estatuto para culturas y géneros.

Pero la importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que emergió al final del siglo XVIII. Podemos hablar de una identidad *individualizada*, que es particularmente mía y que puedo descubrir en mí mismo. Tal noción surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser. Siguiendo el uso de Lionel Trilling en su brillante estudio, me referiré a esto como el ideal de «autenticidad».³ Ello me ayudará a describir en qué consiste y cómo llegó a surgir.

Una manera de describir su desarrollo consiste en localizar su punto de partida en la noción –del siglo XVIII– según la cual los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que es bueno y de lo que es malo. La función original de esta doctrina era combatir la concepción rival, según la cual conocer el bien y el mal era una cuestión de calcular

2. El significado del paso del «honor» a la «dignidad» es discutido de modo interesante por Peter Berger en su «On the obsolescence of the Concept of Honour», en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre, comps. (Notre Dame, 1983) págs. 172-181.

3. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Nueva York, Norton, 1969).

las consecuencias, en particular las relativas a la recompensa o castigo divinos. La idea era que comprender el bien y el mal no era asunto de frío cálculo, sino que estaba anclado en nuestros sentimientos.⁴ En algún sentido, la moralidad tiene una voz interior.

La noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral según esta idea. En la perspectiva original, la voz interior es importante porque nos indica lo que es correcto hacer. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales importa como un medio para alcanzar el fin de actuar correctamente. Lo que denomino el desplazamiento del acento moral aparece cuando este estar en contacto con nuestros sentimientos adquiere una significación moral independiente y crucial y llega a convertirse en algo a lo que tenemos que atender si queremos ser seres humanos auténticos y plenos

Para apreciar lo que aquí hay de nuevo, tenemos que establecer la analogía con las concepciones morales anteriores, cuando estar en contacto con alguna fuente –por ejemplo, Dios o la idea de Dios– se consideraba esencial para ser con plenitud. Pero ahora la fuente con la que tenemos que entrar en contacto se halla en nuestro profundo interior. Esto forma parte del enorme giro subjetivo de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensarnos como seres con una profundidad interior. En un primer momento, esta idea de que la fuente es interna puede no excluir nuestra relación con Dios o con las ideas; puede ser considerada como nuestro propio modo de relacionarnos con ellos. En cierto sentido, puede contemplarse como una mera continuación e intensificación del desarrollo inaugurado por san Agustín, para quien el camino hacia Dios pasaba a través de nuestra autoconciencia. Las primeras variantes de esta nueva perspectiva fueron teístas, o al menos panteístas.

El filósofo más importante que contribuyó a producir este cambio fue Jean-Jacques Rousseau. Rousseau fue importante no porque inaugurara el cambio; antes bien, sostendré que su gran popularidad proviene en parte del hecho que diera articulación a algo que en cierto sentido ya estaba presente en la cultura. Con frecuencia Rousseau presenta la cuestión de la moral en términos de la atención que prestamos a la voz de la naturaleza en nosotros.

4. He estudiado extensamente el desarrollo de esta doctrina, primero en el trabajo de Francis Hutcheson, basándome en los escritos del conde de Shaftesbury y en su relación opuesta a la teoría de Locke en *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, 1989) cap. 15, [trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996].

Esta voz, a menudo, es ahogada por las pasiones, que provocan nuestra dependencia de los otros, siendo, entre ellas, la principal el *amour propre* u orgullo. Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación del contacto moral auténtico con nosotros mismos. Rousseau llega incluso a dar un nombre a este contacto íntimo consigo mismo, contacto más fundamental que cualquier otra orientación moral, y que es fuente de gozo y contento: «le sentiment de l'existence».⁵

El ideal de autenticidad se convertirá en decisivo a raíz de un avance que tuvo lugar después de Rousseau y que yo asocio al nombre de Herder –de nuevo, como su principal articulador inicial y no como su autor–. Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia «medida»,⁶ idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas. Se trata de una idea nueva; antes del final del siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran este tipo de significación moral. Existe un determinado modo de ser humano que es *mi* modo; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro. Esta noción da una importancia nueva a la fidelidad conmigo mismo. De no serme fiel, me desvío de mi vida; pierdo de vista lo que es ser humano para *mí*.

Éste es un poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. Un ideal que concede importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, contacto que corre el peligro de perderse debido en parte a las presiones hacia la conformidad externa, o también por haber perdido la capacidad de escuchar esta voz interna a raíz de haber adoptado una actitud instrumental hacia mí mismo. La importancia de este contacto consigo mismo se incrementa notablemente con la introducción del principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo

5. «Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.» Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, «Cinquième promenade», en *Oeuvres complètes* (París, 1959) vol.1, pág. 1.047, [trad. cast.: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 1988].

6. «Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.» J.G. Herder, *Ideen*, cap.7, sec.1, en *Herders Sämliche Werke*, comp., Bernard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. 13, pág. 291.

no debería moldear mi vida según los requerimientos de conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar fuera de mí mismo el modelo según el cual vivir; sólo puedo hallarlo dentro de mí.⁷

Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, la cual sólo yo puedo articular y descubrir. Al articularla, me estoy también definiendo, hago que sea real una potencialidad que propiamente sólo me pertenece a mí. Éste es el sustrato comprensivo en que se enmarca el ideal moderno de autenticidad y los objetivos de aut plenitud y de autorrealización en que este ideal suele apoyarse. En este punto hay que observar que Herder aplicó su concepto de originalidad a dos niveles, no sólo al de la persona individual con respecto a otras personas, sino también al del pueblo que comparte una cultura con respecto a otros pueblos. Del mismo modo que el individuo, un *Volk* debería ser fiel a sí mismo, esto es, a su propia cultura. Los alemanes no deberían tratar de ser franceses derivativos e (inevitablemente) de segunda clase, como el reinado de Federico el Grande pareció animarles a ser. Los pueblos eslavos tuvieron que encontrar su propio camino. Y el colonialismo europeo debe anularse para dar a los pueblos que ahora denominamos el Tercer Mundo su oportunidad de ser ellos mismos sin imposiciones. Podemos reconocer aquí la idea seminal del nacionalismo moderno, tanto en su forma benigna como maligna.

Este nuevo ideal de autenticidad fue también en parte, como la idea de dignidad, un derivado del declinar de la sociedad jerárquica. En aquellas sociedades antiguas, lo que hoy denominamos identidad estaba en gran parte fijado por la propia posición social. El sustrato que explicaba lo que la gente entendía como importante para ella estaba en buena medida determinado por su posición social y por todos los roles o actividades vinculadas a ella. El nacimiento de una sociedad democrática no elimina por sí mismo este fenómeno, dado que la gente todavía puede definirse por sus roles

7. Esta corriente de pensamiento romántico influyó en John Stuart Mill cuando convirtió algo parecido al ideal de autenticidad en base de uno de los argumentos más contundentes en *On Liberty*, [trad. cast.: *De la libertad*, Madrid, Alianza, 1984]. Véase especialmente el capítulo 3, donde argumenta que necesitamos algo más que una capacidad para la «imitación simiesca»: «Se dice que una persona tiene carácter cuando tiene deseos e impulsos propios, es decir, que son la expresión de su propia naturaleza tal como ha sido desarrollada y modificada por su cultura propia». «Si una persona posee una cantidad tolerable de sentido común y experiencia, su propia manera de explicar su existencia es la mejor, no porque sea la mejor en sí misma, sino porque es la suya.» *Three Essays* (Oxford, 1975, [trad. cast.: Buenos Aires, Aguilar, 1971], págs. 73, 74, 83.

sociales. Sin embargo, lo que socava decisivamente esta identificación socialmente derivada es el mismo ideal de autenticidad. A raíz de su emergencia, por ejemplo con Herder, hace un llamamiento para que cada uno descubra su propio modo original de ser. Por definición, este modo de ser no puede ser socialmente derivado, sino interiormente generado.

Pero, de hecho, no hay algo así como una generación interior, monológicamente entendida. Con el fin de comprender la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento, hemos de tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha tornado casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna.

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos. Para mis propósitos quiero, en este punto, tomar el término *lenguaje* en su sentido amplio, que abarca no sólo las palabras con las que hablamos, sino también otros modos de expresión por medio de los cuales nos definimos y que incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor, etc. Pero aprendemos estos modos de expresión a través de nuestro intercambio con los otros. Las personas no adquieren por sí mismas los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, nos introducimos en ellos a través de la interacción con otros que nos importan –lo que G.H. Mead denominó «los otros significativos»–.⁸ En este sentido, la génesis de la mente humana no es monológica –no es algo que cada persona logra por sí misma–, sino dialógica.

Además, no se trata sólo de un hecho acerca de la *génesis*, que más tarde podamos olvidar. No aprendemos simplemente los lenguajes en el diálogo y luego continuamos usándolos para nuestros propios propósitos. Por supuesto, se supone que hemos de desarrollar nuestras opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas, y que lo hemos de hacer en un nivel importante a través de la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas con cuestiones importantes como la definición de nuestra identidad. Definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, –a veces en lucha contra– lo que nuestros otros significativos quieren ver en nosotros. E incluso después de haber dejado atrás a algunos de estos otros –nuestros padres, por ejemplo– y de que hayan desapare-

8. George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago, 1934).

cido de nuestras vida, la conversación con ellos continúa en nuestro interior mientras seguimos viviendo.⁹

De este modo, la contribución de los otros significativos, aún cuando se haya producido al comienzo de nuestras vidas, perdura indefinidamente. Algunas personas podrán defender aún alguna forma de ideal monológico. Es cierto que nunca podemos liberarnos por completo de aquellos cuyo amor y cuidado nos dio forma al principio de nuestra vida, pero debemos esforzarnos para definirnos a nosotros mismos de la forma más completa posible con el fin de llegar a comprender y, así, alcanzar algún control sobre la influencia de nuestros padres, y evitar caer de nuevo en alguna otra relación de dependencia similar. Necesitamos las relaciones para realizarnos, pero no para definirnos.

El ideal monológico subestima gravemente el lugar de lo dialógico en la vida humana. Quiere confinarlo en la medida de lo posible a la génesis. Olvida hasta qué punto nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse al disfrutarlas con las personas que amamos; hasta qué punto algunos bienes sólo nos resultan accesibles a través de tal disfrute común. Por ello, conllevaría un enorme esfuerzo, y probablemente muchas rupturas desgarradoras, el *impedir* que nuestra identidad se formara por las personas que amamos. Considérese lo que entendemos por identidad. Quiere decir quiénes somos, «de dónde venimos». Porque éste es el sustrato contra el cual nuestros gustos, deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Si algunas de las cosas que más aprecio sólo me son accesibles en relación con la persona a la que amo, entonces ella se convierte en parte de mi identidad.

Habrá alguien que considerará esto como una limitación, de la que debemos aspirar a liberarnos. Ésta es una forma de entender el impulso que hay detrás de la vida del ermitaño o, para tomar un caso más familiar a nuestra cultura, del artista solitario. Pero desde otra perspectiva, podríamos considerar incluso estas vidas como aspirando a un cierto tipo de dialogicidad. En el caso del ermitaño, el interlocutor es Dios. En el caso de artista solitario, su misma obra está dirigida a la futura audiencia, que quizás estará creada también por la propia obra. La auténtica forma de una

9. Esta dialogicidad interior ha sido estudiada por Mikhail Bakhtin y por quienes se han inspirado en su obra. Fijémonos especialmente en su obra *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, traducción de Caryl Emerson (Minneapolis, 1984). También en la obra de Michael Holquist y Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Massachusetts, 1984) y en *Voices of the Mind* (Cambridge, Massachusetts, 1991).

obra de arte muestra su carácter de *dirigida a*.¹⁰ Sin embargo, sea cual sea nuestra opinión acerca de esto, la formación y el mantenimiento de nuestra identidad, en ausencia de un esfuerzo heroico por romper con nuestra existencia ordinaria, permanece dialógica a lo largo de nuestra vida.

De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad generada internamente concede una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás.

Naturalmente, la cuestión no es que esta dependencia de los otros surgiera con la época de la autenticidad. Siempre ha habido alguna forma de dependencia. Por su misma naturaleza, la identidad socialmente derivada dependía de la sociedad. Pero antiguamente el reconocimiento no se había presentado nunca como problema. El reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada en virtud del hecho de que estaba basada en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas. Pero la identidad personal, original, internamente derivada no goza de este reconocimiento *a priori*. Debe ganarse por medio del intercambio y el intento puede fracasar. Por ello ahora por primera vez se siente su necesidad. En la época premoderna, la gente no hablaba de «identidad» y «reconocimiento» —no porque la gente no tuviera lo que denominamos identidades, o porque éstas no dependieran del reconocimiento, sino porque entonces eran demasiado poco problemáticas como para que fueran tematizadas como tales.

No es sorprendente que podamos hallar alguna de las ideas seminales acerca de la dignidad ciudadana y del reconocimiento universal, aunque no en estos términos específicos, en Rousseau, que es uno de los puntos de origen del moderno discurso de la autenticidad. Rousseau es un crítico afilado del honor jerárquico, de preferencias. En un pasaje significativo del *Discurso sobre la desigualdad* señala con toda precisión un momento decisivo: cuando la sociedad da un giro hacia la corrupción y la injusticia, cuando la

10. Véase Bakhtin, «The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences», en *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson y Michael Holquist, (comps.) (Austin, 1986), pág. 126, en relación con esta noción de «superdestinatario» más allá de los interlocutores existentes.

gente empieza a desear una estima preferencial.¹¹ Por contraste, en la sociedad republicana, donde todos pueden compartir la igualdad a la luz de la atención pública, ve la fuente de la salud.¹² Pero el tema del reconocimiento es tratado por primera vez por Hegel de una manera que ha ejercido gran influencia.¹³

La importancia del reconocimiento es hoy en día universalmente reconocida de una forma u otra; en un plano íntimo, todos nosotros somos conscientes de cómo la identidad puede formarse o malformarse en el curso de nuestros contactos con los otros significativos. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del desarrollo del ideal de autenticidad, y el reconocimiento juega un papel esencial en la cultura que ha surgido alrededor de este ideal.

En el nivel íntimo, podemos ver hasta qué punto una identidad original necesita ser y de hecho es vulnerable al reconocimiento que le otorgan o no los otros significativos. No resulta sorprendente que en la cultura de la autenticidad, las relaciones sociales sean vistas como los lugares clave del autodescubrimiento y la autodefinition. La importancia de las relaciones amorosas no deriva sólo del énfasis general que la cultura moderna otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias, sino también del hecho de que son cruciales por ser los crisoles de una identidad que se genera internamente.

En el plano social, la comprensión de que la identidad se forma en diálogo abierto, no determinado por un esquema predefinido socialmente, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe

11. Rousseau describe las primeras asambleas: «Chacun commence à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique et un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps». *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (París, 1971) pág. 210, [trad. cast.: *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alba, 1996].

12. Véase, por ejemplo, el pasaje en «Considerations sur le gouvernement de Pologne», donde describe la antigua fiesta pública en la que todos participaban, en *Du contrat social* (París, 1962) págs. 345-346; y también el pasaje paralelo en «Lettre à D'Alembert sur les spectacles», en *Du contrat social*, págs. 224-225. El principio central era que no debería haber división entre los intérpretes y los espectadores sino que todos debían ser vistos por todos. «Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis.»

13. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, traducción de A.V. Miller (Oxford, 1977), cap. 4, [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1981].

un lugar más central y de mayor peso. De hecho, ha aumentado considerablemente las apuestas en esta dirección. El reconocimiento igualitario no es sólo el modo apropiado para una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a quienes les es negado, de acuerdo con un muy extendido punto de vista moderno, como ya indiqué al principio. La proyección de una imagen inferior o humillante sobre otro puede realmente distorsionar y oprimir hasta donde la imagen es internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que el no otorgar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión. Podemos discutir si este factor ha sido exagerado, pero es claro que la interpretación de la identidad y de la autenticidad introdujo una nueva dimensión en la política del reconocimiento igualitario, que hoy opera con algo así como su propia noción de autenticidad, al menos en lo que se refiere a la denuncia de las distorsiones inducidas por los otros.

De esta manera, el discurso del reconocimiento se nos hecho familiar a dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde entendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un continuo diálogo y conflicto con los otros significativos. Y en la esfera pública, donde la política de reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor. Algunas teorías feministas han tratado de mostrar los vínculos entre las dos esferas.¹⁴ Quiero centrarme aquí en la esfera pública y tratar de sacar a la luz qué ha significado y qué podría significar una política de reconocimiento igualitario.

En realidad, ha llegado a significar cosas bastante distintas, conectadas respectivamente con los dos grandes cambios que ya he descrito. Con el tránsito del honor a la dignidad apareció la política de universalismo –que acentúa la igual dignidad de todos los ciudadanos–, cuyo contenido ha sido la igualación de los derechos y de los títulos. Lo que hay que evitar a toda costa, en ella, es la existencia de ciudadanos de primera y de segunda clase. Naturalmente, la medidas concretas justificadas por este principio han variado mucho, y a menudo han resultado controvertidas. Para algu-

14. Algunas corrientes han conectado estos dos niveles, pero recientemente se ha dado especial importancia al feminismo de orientación psicoanalítica, que sitúa las raíces de las desigualdades en la temprana educación de hombres y mujeres. Véanse, por ejemplo, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven, 1989); Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (Nueva York, 1988).

nos, la igualdad les ha afectado sólo en los derechos civiles y el del voto; para otros, se ha extendido a la esfera socioeconómica. Desde este punto de vista, las personas a las que la pobreza ha impedido aprovechar plenamente sus derechos de ciudadanía han quedado relegadas a una condición de segunda clase, de manera que, en este caso, es necesaria una acción correctora a través de la igualación. Pero, a pesar de todas las diferencias de interpretación, el principio de la ciudadanía igualitaria ha sido universalmente aceptado. Cualquier posición, por reaccionaria que sea, se defiende hoy enarbolando la bandera de este principio. Su mayor y más reciente victoria la obtuvo el movimiento de los derechos civiles en los años sesenta en Estados Unidos. Es importante subrayar que incluso los adversarios de ampliar el derecho al voto de los negros en los Estados sureños encontraron algún argumento coherente con el universalismo, como, por ejemplo, las pruebas a las que habría que someter a los potenciales votantes en el momento de inscribirse.

Por contra, el segundo cambio, el desarrollo de la moderna noción de identidad, ha favorecido la política de la diferencia. Naturalmente, hay también en ella una base universalista, lo cual produce el encajamiento y la confusión entre las dos. *Todo el mundo debería ser reconocido por su identidad única*. Pero aquí el reconocimiento significa algo más. Con la política de la igualdad de dignidad, se pretende que lo que se establece tenga un valor universal: un paquete idéntico de derechos y de exenciones; con la política de la diferencia, se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás. La idea es que precisamente esta diferenciación es lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante o mayoritaria. Y tal asimilación constituye el pecado capital contra el ideal de autenticidad.¹⁵

Ahora bien, a esta exigencia subyace el principio de igualdad universal. La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de denegaciones de la ciudadanía de segunda clase. Lo cual permite que el principio de igualdad universal entre dentro de la política de la dignidad. Pero una vez dentro, por así decirlo, sus demandas son difíciles de incorporar a esta política;

15. Un ejemplo destacado de esta acusación desde una perspectiva feminista es la crítica que Carol Gilligan realiza a la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg, porque presenta una visión del desarrollo humano que privilegia sólo una faceta del razonamiento moral, precisamente la que tiende a predominar en los chicos más que en las chicas. Véase *In a Different Voice* (Cambridge, Massachusetts, 1982).

puesto que pide que concedamos reconocimiento y estatuto a algo que no es universalmente compartido. O dicho de otra forma, sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente –todo el mundo tiene una identidad– mediante el reconocimiento de lo peculiar de cada uno. La exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad.

La política de la diferencia crece orgánicamente a partir de la política de la dignidad universal a través de uno de estos giros, a los que nos hemos acostumbrado desde hace tiempo, consistentes en el hecho de que una nueva comprensión de la condición social humana imprime un sentido radicalmente nuevo a un antiguo principio. Del mismo modo que la visión de los seres humanos como condicionados por su situación socioeconómica cambió la comprensión de la ciudadanía de segunda clase, de manera que esta categoría llegó a incluir, por ejemplo, a los que estaban encadenados al cepo hereditario de la pobreza, también aquí la comprensión de la identidad como una noción formada en intercambio, y acaso por ello malformada, introduce un nuevo perfil de la condición de segunda clase en nuestra esfera. Como en el caso presente, la redefinición socioeconómica ha justificado programas sociales, que fueron altamente controvertidos. Para aquellos que no estaban de acuerdo con esta redefinición de la condición de igualdad, los diversos programas redistributivos y las oportunidades especiales ofrecidas a ciertas poblaciones les parecieron una forma indebida de favoritismo.

Actualmente surgen conflictos similares en torno de la política de la diferencia. Donde la política de la dignidad universal luchaba por formas de no discriminación que eran bastante «ciegas» a los modos en que los ciudadanos difieren, la política de la diferencia redefine con frecuencia la no discriminación exigiendo que convirtamos estas distinciones en la base del tratamiento diferenciado. De este modo, los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y poderes no disfrutados por otros canadienses, si finalmente se acepta la exigencia de un autogobierno indígena, y ciertas minorías recibirán el derecho a excluir a otras con el fin de preservar su integridad cultural, etc.

A los partidarios de la política de la dignidad original, esto les parecerá una inversión, una traición, una mera negación de su apreciado principio. Sin embargo, se han realizado intentos por mediar, por mostrar cómo algunas de estas medidas que pretendían dar acomodo a las minorías pueden, después de todo, ser justificadas sobre la base original de la dignidad. Estos argumentos sólo resultan convincentes hasta cierto punto. Por ejemplo, algunas de las superaciones

(aparentemente) más flagrantes de la «ceguera a la diferencia» son las medidas discriminatorias positivas, ya que conceden a la gente de los grupos antes desfavorecidos ventajas competitivas para acceder a los puestos de trabajo o a plazas universitarias. Esta práctica se ha justificado con el argumento de que la discriminación histórica ha producido una pauta que hace que los desfavorecidos luchen con desventaja. La discriminación positiva es defendida como medida temporal que eventualmente nivelará el campo de juego y que permitirá que las viejas reglas «ciegas» vuelvan sin que por ello discriminen a nadie. Este argumento parece bastante convincente siempre que su fundamento de hecho sea sólido. Pero no justificará alguna de las medidas hoy en día exigidas en nombre de la diferencia, cuyo objetivo no sea retornarnos a un eventual espacio social «ciego a la diferencia», sino, al contrario, al mantenimiento y el favorecimiento de la diferencia, no sólo temporalmente sino para siempre. Después de todo, si lo que nos preocupa es la identidad, entonces, ¿qué es más legítimo que nuestra aspiración a no perderla nunca?¹⁶

Así, a pesar de que una política emerge de la otra, por uno de aquellos cambios tan corrientes en los términos clave, de hecho las dos divergen bastante seriamente entre sí. Una de las bases de esta divergencia se hace más evidente si vamos más allá de lo que cada política exige que reconozcamos –ciertos derechos universales, en un caso, una particular identidad, en el otro– y atendamos a las intuiciones de valor subyacentes.

16. Will Kymlicka, en su interesante y vigorosamente argumentado *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989), defiende una especie de política de la diferencia, principalmente en relación con los derechos de los aborígenes de Canadá, pero desde una base firmemente arraigada en una teoría de la neutralidad liberal. Kymlicka pretende fundamentar su razonamiento en determinadas necesidades culturales –como mínimo, la necesidad de un lenguaje cultural íntegro y no degradado que capacite para definir o proponerse una concepción propia de lo que es una vida satisfactoria–. En determinadas circunstancias, con poblaciones en desventaja, la integridad de la cultura puede requerir que les destinemos más recursos o derechos que a otros. El razonamiento es paralelo al relacionado con las desigualdades socioeconómicas, antes mencionado.

Pero donde el razonamiento de Kymlicka no consigue responder a las demandas de los grupos implicados –es decir, las tribus indias de Canadá o los canadienses francófonos– es en relación al objetivo de supervivencia de estos grupos. El planteamiento de Kymlicka es válido (quizás) para gente *existente* que se encuentra atrapada dentro de una cultura presionada y que sólo puede subsistir dentro de esta cultura. Pero esto no justifica medidas diseñadas para asegurar la supervivencia indefinida en futuras generaciones. Para las poblaciones implicadas, sin embargo, esto es lo que está en juego. Basta pensar en la resonancia histórica de *la survivance* entre los canadienses francófonos.

La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los humanos son igualmente dignos de respeto. Está sostenida por una noción de lo que en los seres humanos merece respeto, por más que se quiera eludir este sustrato «metafísico». Para Kant, cuyo uso del término *dignidad* constituye una de las primeras y más influyentes evocaciones de esta idea, lo que en nosotros merece respeto es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestras vidas mediante principios.¹⁷ Nuestras intuiciones de la igualdad de dignidad desde entonces se han basado en una noción semejante a ésta, aun cuando puedan haber cambiado los detalles de su definición.

Así, lo que se subraya como un valor es un *potencial universal humano*, una capacidad que todos los seres humanos comparten. Este potencial, más que cualquier cosa que una persona haya hecho a partir de él, es lo que asegura que toda persona merece respeto. Más todavía, nuestro sentido de la importancia de esta potencialidad tiene un alcance tan vasto que llegamos a extender esta protección incluso a gente que por alguna circunstancia es incapaz de realizar su potencial de modo normal –por ejemplo, gente discapacitada o en coma.

En el caso de la política de la diferencia, podemos decir también que un potencial universal se halla en su base, esto es, el potencial de formar y de definir nuestra propia identidad, como individuos y también como cultura. Tal potencialidad debe ser respetada en todos por igual. Pero, como mínimo en el contexto intercultural, una exigencia más fuerte ha emergido recientemente: que se otorgue un mismo respeto a las culturas que se han desarrollado hasta la actualidad. Las críticas a la dominación europea o blanca, en la medida en que no sólo suprimió sino que no apreció a otras culturas, consideran estos juicios despreciativos no sólo como objetivamente erróneos, sino, en cierto modo, moralmente incorrectos. Cuando se cita a Saul Bellow afirmando algo así, «Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, lo leeremos»,¹⁸ se ve en ello la quintaesencia de la expresión de la arrogancia europea, no sólo porque Bellow se manifiesta, de hecho, insensible al valor de la Cultura zulú, sino también porque con frecuencia se entiende su actitud como un re-

17. Véase Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlín, 1968), pág. 434; *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducción de H.J. Paton (Nueva York, 1964), [trad. cast.: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Santillana, 1996].

18. Desconozco si esta afirmación fue, en realidad, formulada por Saul Bellow o por algún otro. La cito porque transmite una actitud extendida, que, por supuesto, es la razón por la que esta frase ha circulado con fuerza.

flejo de la negación del principio de la igualdad humana. Desde el principio está excluida la posibilidad de que los zulúes pudieran, a pesar de tener el mismo potencial para la formación cultural que los demás, haber desarrollado una cultura que fuera menos valiosa que el resto de ellas. La sola consideración de esta posibilidad representa ya una negación de la igualdad humana. Aquí el error de Bellow no sería un determinado error de evaluación (posiblemente poco sensible), sino la negación de un principio fundamental.

En la medida en que este reproche más severo mantiene su vigencia, la exigencia de un reconocimiento igualitario se amplía más allá de la aceptación de la igualdad de valor del potencial de todos los seres humanos y llega a conceder un valor igual a lo que han hecho a partir de este potencial. Lo cual plantea un problema serio, como veremos más adelante.

Así pues, estos dos tipos de política, basados en la noción de la igualdad de respeto, entran en conflicto. Para uno, el principio de un igual respeto exige que tratemos a la gente de un modo ciego a la diferencia. La intuición fundamental de que los humanos merecen un respeto como éste enfatiza lo que en todos ellos es igual. Para el otro, hemos de reconocer e incluso fomentar la particularidad. Lo que los primeros reprochan a los segundos es que éstos violan el principio de no discriminación. Los segundos reprochan a los primeros que éstos niegan la identidad al someter a todo el mundo a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería suficientemente malo si el molde fuera neutro –no el molde de nadie en particular–. Pero la queja acostumbra a ir va más allá. La afirmación es que el supuesto conjunto neutro de principios «ciegos a la diferencia» es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica. Por tanto, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena. De modo que la sociedad supuestamente respetuosa y ciega a la diferencia no sólo es inhumana (a raíz de las identidades suprimidas) sino también, de modo sutil e inconsciente, es altamente discriminatoria.¹⁹

19. Actualmente pueden encontrarse las dos clases de crítica. En el contexto de algunas formas de feminismo y multiculturalismo, hay una afirmación contundente: que la cultura hegemónica discrimina. En la ex Unión Soviética, sin embargo, junto con una crítica similar dirigida a la cultura hegemónica de la Gran Rusia, también encontramos la queja de que el comunismo marxista-leninista fue una imposición ajena a todos por igual, incluso para la propia Rusia. El molde comunista, desde esta perspectiva, no es, en verdad, de nadie. Solzhenitsyn lo afirmó pero actualmente está en boca de rusos de opiniones muy diferentes y tiene que ver con el extraordinario fenómeno de un imperio que se ha desintegrado a través de la cuasecesión de su sociedad metropolitana.

Este último ataque es el más cruel y perturbador de todos. Parece como si el liberalismo de la igual dignidad tuviera que asumir que hay algunos principios universales que son ciegos a la diferencia. Incluso si todavía no los hemos definido, el propósito de definirlos pervive esencialmente. Pueden proponerse y discutirse diversas teorías –algunas lo han sido en nuestros días–²⁰ pero todas asumen el hecho de que una teoría como ésta es correcta.

La acusación hecha por las formas más radicales de la política de la diferencia es que los liberalismos ciegos son al mismo tiempo un reflejo de culturas particulares. Y lo preocupante es que este sesgo pueda ser no sólo una debilidad contingente de todas las teorías propuestas hasta ahora; que la propia idea de un liberalismo como éste pueda ser una especie de contradicción pragmática, un particularismo enmascarado de universalismo.

Ahora quisiera adentrarme, con calma y cautela, en este ovillo de temas, y para ello analizaré algunas de las etapas importantes de la emergencia de estos dos tipos de política en las sociedades occidentales. Veamos primero la política de la igualdad de dignidad.

La política de la igualdad de dignidad ha aparecido en la civilización occidental de dos maneras, que podemos asociar a los nombres de sus dos defensores principales, Rousseau y Kant. Ello no significa que todas las instancias hayan sido influidas por estos maestros (a pesar de que sería razonable decir esto de la rama rousseauiana), sino simplemente que Rousseau y Kant son los primeros exponentes destacados de ambos modelos. El examen detallado de los modelos nos debería permitir ver hasta qué punto son culpables de imponer una falsa homogeneidad.

Antes afirmé que Rousseau puede considerarse como uno de los iniciadores del discurso del reconocimiento. Digo esto no porque él use el término, sino porque empieza a estructurar teóricamente la importancia de una igualdad de respeto y, claro está, la considera indispensable para la libertad. Como es bien sabido, Rousseau tiende a oponer una condición de libertad-en-la-igualdad a otra caracterizada por la jerarquía y la dependencia de

20. Véanse John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, 1971), [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979]; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres, 1977), [trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, S.A., 1995], y *A Matter of Principle* (Cambridge, Massachusetts, 1985); Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston, 1985, 1989), [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988].

otros. En esta situación, se depende de los otros no sólo porque ellos detentan el poder político, o porque se les necesite para sobrevivir o tener éxito en los propios proyectos, sino por encima de todo porque se anhela contar con su aprobación. La persona dependiente de los otros es esclava de la «opinión»

Esta idea es una de las claves de la conexión que Rousseau supone entre la dependencia ajena y jerarquía. Lógicamente, estos dos elementos son separables. ¿Hay alguna razón que impida la dependencia de los otros en condiciones de igualdad? No parece que Rousseau lo considere posible, ya que asocia la dependencia ajena con la necesidad de obtener de los otros una buena opinión, la cual a su vez se entiende en el marco del concepto tradicional del honor, esto es, como intrínsecamente vinculada a las preferencias. La estima que, en estas condiciones, buscamos es intrínsecamente diferencial: se trata de un bien posicional.

La condición corrompida de la humanidad tiene, a raíz del lugar crucial ocupado dentro de ella por el honor, una combinación paradójica de propiedades como, por ejemplo, que somos desiguales en cuanto al poder, y que, sin embargo, *todos* dependemos de los demás –no sólo el esclavo del señor, sino también el señor del esclavo–. Este argumento se aduce con frecuencia. La segunda frase de *El contrato social*, después de la famosa primera línea que dice que el hombre ha nacido libre y, no obstante, está encadenado por doquier, dice: «Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux» [«Se cree señor de los demás seres, sin dejar de ser tan esclavo como ellos»].²¹ Y en el *Emilio*, Rousseau nos cuenta que en esta condición de dependencia, «maître et esclave se dépravent mutuellement» [señor y esclavo se corrompen mutuamente].²² Si se tratara simplemente de una cuestión de fuerza bruta, se podría pensar que el señor tendría plena libertad a expensas del esclavo. Pero en un sistema de honor jerárquico, la deferencia hacia los órdenes inferiores es esencial.

A menudo Rousseau suena como los estoicos, quienes sin duda le influyeron. Identifica el orgullo como una de las mayores fuentes del mal. Pero no se detiene donde lo estoicos lo hacen. Existe un discurso sobre el orgullo de larga tradición, tanto estoica como cristiana, que recomienda superar totalmente nuestra preocupación por

21. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, traducción de G.D.H. Cole (Nueva York, 1950) págs. 3-4, [trad. cast.: *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993].

22. *Émile* (París, 1964) libro II, pág. 70, [trad. cast.: *Emilio*, Madrid, S.A. De Promoción y Ediciones, 1994].

la buena opinión de los demás. Se nos pide que abandonemos aquella dimensión de la vida humana, en la que se persiguen, se buscan y se deshacen reputaciones: el modo de aparecer en el espacio público no debería preocuparnos. A veces Rousseau parece estar avalando esta idea. En particular, forma parte de su propia autodramatización el hecho de que pudiera mantener su integridad frente a la innmerceda hostilidad y calumnia por parte del mundo. Pero cuando miramos su relato de una sociedad potencialmente buena, nos damos cuenta de que la consideración todavía desempeña un papel, que la gente vive expuesta a la mirada pública. En una república en funcionamiento, los ciudadanos se preocupan mucho de lo que los otros piensan. En un pasaje de «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia», Rousseau describe cómo los antiguos legisladores se preocupaban de ganarse los ciudadanos para la patria. Uno de los medios utilizados para conseguir esta conexión eran los juegos públicos. Rousseau habla de los premios con los que,

aux acclamation de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent leur courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.

ante las aclamaciones de toda Grecia, coronaban a los vencedores en sus juegos que, inflamándolos continuamente de emulación y de gloria, llevaron su valor y sus virtudes a un grado de energía del que nada de lo que hoy existe puede darnos una idea y que ni siquiera podemos creer los modernos.²³

Entonces importaban mucho la gloria y el reconocimiento público. Además el efecto de esta importancia era altamente beneficioso. ¿Cómo puede ser esto, si el honor moderno es una fuerza tan negativa?

La respuesta parece ser la igualdad o, más exactamente, la equilibrada reciprocidad que constituye su base. Se podría decir (a pesar de que Rousseau no lo hizo) que en estos contextos republicanos ideales, cada uno dependía de todos los demás, pero la dependencia era igual en todos los casos. Rousseau afirma que el rasgo clave de estos acontecimientos, tales como juegos, festivales

23. «Considerations sur le gouvernement de Pologne», pág. 345; *Considerations on the Government of Poland*, traducción de Wilmoore Kendall (Indianápolis, 1972) pág. 8, [trad. cast.: *Consideraciones sobre Polonia*, Madrid, Tecnos, 1989].

y recitales, que los convertía en fuentes de patriotismo y de virtud, era la total ausencia de diferenciación o distinción entre las distintas clases de ciudadanos. Tales acontecimientos tenían lugar al aire libre e implicaban a todo el mundo. El pueblo era a la vez espectador y espectáculo. Este pasaje de Rousseau pone de relieve el contraste con los modernos servicios religiosos en el espacio cerrado de las iglesias y, sobretodo, con el teatro moderno, que tiene lugar en salas cerradas, en las que para entrar hay que pagar y que consiste en una especial clase de profesionales que se presentan ante otros.

Este tema es central en la «Carta a D'Alembert», en la que una vez más Rousseau compara el teatro moderno y los festivales públicos de una auténtica república, que tienen lugar al aire libre. Aquí aclara que la identidad del espectador con el actor es la clave de estas virtuosas asambleas:

Mais quels seront les objets de ces spectacles? Qu'y montrerat-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y régné aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

Pero, ¿cuáles serán los propósitos de esos espectáculos? ¿Qué mostrarán? Nada, si se quiere. Con la libertad, por doquier reina la riqueza, reina también el bienestar. Plantad en medio de una plaza una vara coronada de flores, reunid al pueblo y tendréis una fiesta. Haced algo aún mejor: haced que los espectadores sean el espectáculo, hacedlos actores, haced que cada uno se consagre y se vea en los demás, para que todos estén más unidos.²⁴

El razonamiento subyacente, no pronunciado, de Rousseau parece ser éste: una reciprocidad perfectamente equilibrada elimina el veneno de nuestra dependencia de la opinión y la hace compatible con la libertad. Una reciprocidad completa, junto con la unidad de propósito que la hace posible, asegura que no estoy siendo despojado de mí mismo al seguir la opinión ajena. Sigo «obedeciéndome a mí mismo» como miembro de este proyecto común o de esta

24. «Lettre à D'Alembert», pág. 225; «Letter to M. D'Alembert on the Theatre», en *Politics and the Arts*, de Jean-Jacques Rousseau, traducción de Allan Bloom (Ithaca, 1968), pág. 126.

voluntad general. En este contexto, la preocupación por la estima de los demás es compatible con la libertad y la unidad social porque nos movemos en una sociedad donde todos los virtuosos serán igualmente estimados y por las mismas (buenas) razones. En cambio, en un sistema de honor jerárquico todos estamos en competencia: la gloria de una persona tiene que ser la vergüenza de otra, o como mínimo su oscuridad. Nuestra unidad de propósito queda quebrantada y, en este contexto, tratar de ganar el favor de otra persona, que por definición tiene objetivos distintos a los míos, tiene que resultar enajenante. Paradójicamente, la mala dependencia ajena va acompañada de la separación y del aislamiento;²⁵ la buena, a la que Rousseau no denomina dependencia ajena, implica la unidad de un proyecto común, e incluso de un «yo común».²⁶

De este modo, Rousseau se encuentra en el origen de un nuevo discurso sobre el honor y la dignidad. A las dos formas tradicionales de pensar acerca del honor y del orgullo añade una tercera, bastante distinta. Existía un discurso que denunciaba el orgullo, tal como he señalado antes, que nos pedía apartarnos de toda esta dimensión de la vida humana y no preocuparnos para nada de la estimación. Había también una ética del honor, francamente no universalista y no igualitaria, que consideraba que la preocupación por el honor constituía la primera característica del hombre honorable. Alguien que no estuviera preocupado por la reputación o que fuera incapaz de defenderla, tenía que ser un cobarde y, por tanto, despreciable.

Rousseau adopta el lenguaje de denuncia del primer discurso, pero no termina pidiéndonos una renuncia a cualquier preocupación por la estima. Por el contrario, en su retrato del modelo republicano, la preocupación por la estima es central. Lo que hay de malo en el orgullo o en el honor es su afán de preferencias, de donde provienen la división, la auténtica dependencia de los demás, y la pérdida de la voz de la naturaleza, con la consiguiente

25. Un poco más adelante, en el pasaje del ensayo sobre Polonia que mencioné antes, Rousseau describe las reuniones en nuestra depravada sociedad moderna como «des cohues licencieuses» donde la gente va «pour s'y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus les hommes, et qui relâchent le plus les coeurs» [barullos licenciosos (...) para hacer amistades secretas, y para buscar placeres que separan, aíslan al máximo a los hombres, y relajan al máximo a los corazones].

26. *Du contrat social*, pág. 244. En este terreno he sacado provecho de las discusiones con Natalie Oman. Véase su «Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau» (trabajo de investigación de master, McGill University, julio de 1991), [trad. cast.: *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993].

corrupción, olvido de los límites y el afeminamiento. El remedio no radica en rechazar la importancia de la estima, sino en hacerla entrar en un sistema considerablemente distinto, caracterizado por la igualdad, reciprocidad y unidad de propósito. Tal unidad hace posible la igualdad de estima, y el hecho de que la estima sea en principio igualitaria en este sistema es esencial para la propia unidad de propósito. Bajo la égida de la voluntad general, todos los ciudadanos virtuosos deben ser honrados por igual. La era de la dignidad ha nacido.

Esta nueva crítica del orgullo, que no conduce a la mortificación solitaria sino a la política de igualdad de dignidad, es la que tomó Hegel e hizo famosa en su dialéctica del señor y el esclavo. En contra del viejo discurso contra los males del orgullo, Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos prosperar en la medida en que somos reconocidos. Toda conciencia busca el reconocimiento en otra, y ello no es signo de falta de virtud. Pero la concepción tradicional del honor como una jerarquía adolece de un fallo fundamental: no da cuenta de la necesidad que impulsa a la gente a buscar el reconocimiento por encima de todo. Aquellos que no consiguen triunfar en la competición del honor se quedan sin reconocimiento e incluso aquellos que ganan están más sutilmente frustrados, porque obtienen reconocimiento de los perdedores, cuyo reconocimiento es por definición poco valioso, dado que no son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismos y que estén al mismo nivel que los vencedores. La lucha por el reconocimiento sólo puede hallar una solución satisfactoria, y ésta se encuentra en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau al localizar este régimen en una sociedad con un propósito común, una sociedad en la que hay un «nosotros» que es un «yo» y un «yo» que es un «nosotros».²⁷

Pero si pensamos que Rousseau inaugura la nueva política de la igualdad de dignidad, podemos argumentar que esta solución es fundamentalmente fallida. En los términos de la cuestión formulada al principio de esta sección, la igualdad de estima requiere una compacta unidad de propósito que parece ser incompatible con cualquier diferenciación. La clave para una política libre parece ser, para Rousseau, una rigurosa exclusión de cualquier diferenciación de roles. Parece que el principio de Rousseau consiste

27. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pág. 110, [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1981].

en el hecho de que para cualquier relación diádica R que suponga poder, la condición de una sociedad libre es que los dos términos de la relación sean idénticos: xRy es compatible con una sociedad libre sólo cuando x es igual que y . Esto es cierto cuando la relación se hace efectiva con las x 's que se autopresentan en el espacio público a las y 's, y, sobre todo, ocurre notoriamente cuando la relación es «ejerce soberanía sobre». En el Estado del contrato social, el pueblo debe ser al mismo tiempo soberano y súbdito.

En Rousseau tres cosas se presentan como inseparables: la libertad (la no dominación), la ausencia de roles diferenciados y un muy compacto propósito común. Todos debemos depender de la voluntad general, para que no surjan formas bilaterales de dependencia.²⁸ Ésta ha sido la fórmula para las más terribles formas de tiranía homogeneizadora, empezando por los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo. E incluso donde el tercer elemento de la trinidad es dejado de lado, el alinear la libertad igualitaria con la ausencia de diferenciación se ha mantenido como una forma atractiva de pensar. Dondequiera que reine, sea en las formas de pensamiento feminista o en la política liberal, el margen dejado al reconocimiento de la diferencia es sumamente pequeño.

Puede darse el caso de que todos estemos de acuerdo con el análisis precedente y queramos distanciarnos del modelo rousseauiano de la dignidad ciudadana. Pero todavía podemos seguir interesados en saber si cualquier política de igualdad de dignidad, basada en el reconocimiento de capacidades universales, está ligada a ser igualmente homogeneizadora. ¿Ocurre esto también con aquellos modelos –que más arriba he asignado, quizás arbitrariamente, bajo la rúbrica de Kant– que separan la libertad igualitaria de los otros dos elementos de la trinidad rousseauiana? Estos modelos no sólo no tienen nada que ver con la voluntad general, sino que se apartan de cualquier cuestión relativa a la diferenciación de roles. Su atención se limita a la igualdad de derechos otorgados a los ciudadanos. Y, sin embargo, esta forma de liberalismo ha sido objeto de ataques por parte de los partidarios

28. Justificando su famosa (o infame) frase sobre la persona obligada a seguir la ley como «obligada a ser libre», Rousseau prosigue: «car telle est la condition qui donnait chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle», [porque esa es una condición que dando a cada ciudadano a la patria le garantiza toda dependencia personal]; *Du contrat social*, pág. 246, [trad. cast.: *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993].

radicales de la política de la diferencia, quienes afirman que, en cierto modo, es incapaz de dar cuenta como es debido de la diferencia. ¿Llevan razón estos críticos?

El hecho es que algunas formas de este liberalismo, según sus partidarios, sólo pueden ofrecer un muy limitado reconocimiento a las diferentes identidades culturales. La idea de que cualquiera de los estándares habituales de derechos se pueda aplicar de forma distinta de un contexto cultural a otro, de que su aplicación tenga que tomar en cuenta los distintos fines colectivos, se considera totalmente inaceptable. La cuestión es, entonces, si esta visión restrictiva de la igualdad de derechos es la única interpretación posible. Si lo es, entonces parece que la acusación de homogeneización está bien fundada. Pero quizás no es así. Y yo creo que no es así, y tal vez la mejor forma de considerar este punto es contemplarlo en el contexto del caso canadiense, donde la cuestión ha desempeñado un papel en la amenaza desmembramiento del país. De hecho, a través de los largos e inconclusos debates constitucionales de los últimos años se han enfrentado dos concepciones del liberalismo de los derechos, aunque de modo confuso.

La cuestión surgió a raíz de la adopción en 1982 de la Carta Canadiense de Derechos, que alineó el sistema político canadiense al sistema norteamericano por el hecho de incluir un conjunto de derechos que ofrecía una base para la revisión judicial en todos los niveles del gobierno. Hubo que plantear la cuestión acerca de cómo relacionar este conjunto a las exigencias de diferenciación de los canadienses francófonos, particularmente los quebequeses, por una parte y los pueblos aborígenes, por otra. Lo que aquí estaba en juego era el deseo de supervivencia de estos pueblos y sus consiguientes demandas de ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar determinado tipo de legislación que consideraban necesaria para su supervivencia.

Por ejemplo, en Quebec se han aprobado diversas leyes en el campo de la lengua. Una regula quiénes pueden enviar a sus hijos e hijas a las escuelas de habla inglesa (no lo pueden hacer francófonos ni inmigrantes); otra exige que las empresas de más de cincuenta empleados sean administradas en francés; una tercera, excluye la rotulación comercial en cualquier otra lengua que no sea la francesa. En otras palabras, el gobierno ha fijado una serie de restricciones a los quebequeses en nombre de la aspiración colectiva a su supervivencia; estas mismas restricciones, aplicadas en otras comunidades canadienses, habrían sido fácilmente desauto-

rizadas en nombre de la Carta de Derechos.²⁹ La cuestión fundamental es: ¿es esta variación aceptable o no?

El tema fue planteado por un proyecto de enmienda constitucional que se denominó Meech Lake, lugar donde la conferencia en referencia al se redactó por primera vez. La enmienda de Meech proponía reconocer Quebec como una «sociedad distinta» y quería hacer de este reconocimiento una de las bases para la interpretación jurídica del resto de la Constitución, incluida la Carta. Esto pareció abrir la posibilidad de una variación en su interpretación en las distintas partes del país. Para muchos tal variabilidad era fundamentalmente inaceptable. Examinar el porqué de ello nos conduce al corazón de la cuestión de cómo el liberalismo de los derechos está relacionado con la diversidad.

La Carta Canadiense sigue la tendencia de la segunda mitad del siglo xx y ofrece una base para una revisión judicial a partir de dos rasgos básicos. En primer lugar, define un conjunto de derechos individuales que son similares a los protegidos por otras Cartas y declaraciones de derechos en las democracias occidentales. En segundo lugar, garantiza un tratamiento igualitario de los ciudadanos en varios aspectos o, dicho de otra forma, protege de un tratamiento discriminatorio apoyado en una serie de causas improcedentes, tales como la raza o el sexo. En la Carta hay muchas más cosas, incluyendo provisiones sobre los derechos lingüísticos y los de los aborígenes, que pueden interpretarse en el sentido de que ceden poderes a las colectividades, pero los dos temas que he destacado son los que predominan en la conciencia pública.

No se trata de una casualidad. Estos dos tipos de provisiones son actualmentete bastante comunes en las declaraciones de derechos ya establecidas, que constituyen la base para las revisiones

29. El Tribunal Supremo de Canadá llegó a paralizar una de estas disposiciones, la que prohibía la rotulación comercial en otras lenguas que no fueran la francesa. Pero en la sentencia los jueces estuvieron de acuerdo en que hubiera sido bastante razonable solicitar que todos los rótulos estuvieran en francés, aunque estuvieran junto a otra lengua. Es decir, era permisible, desde su punto de vista, que Quebec declarara ilegal la rotulación monolingüe en inglés. La necesidad de proteger y promover la lengua francesa en el contexto de Quebec justificaría tal decisión. Presumiblemente, esto significaría que las restricciones legislativas en relación a la lengua en los rótulos en otra provincia podría paralizarse por alguna otra razón. (Por cierto, las disposiciones sobre rotulación aún tienen vigencia en Quebec debido a una disposición de la Carta de Derechos que permite que, en ciertos casos, los legisladores invaliden sentencias judiciales durante períodos restringidos.)

judiciales. En este sentido, el mundo occidental, quizás todo el mundo, sigue el precedente de Estados Unidos. Los norteamericanos fueron los primeros en redactar y consagrar una declaración de derechos, cosa que hicieron durante la ratificación de su Constitución y como requisito para su aplicación final. Se podría argumentar que no estaban totalmente seguros del valor de la revisión judicial como método para asegurar estos derechos, pero pronto llegó a convertirse en la práctica. Las primeras enmiendas protegían a los individuos y en alguna ocasión a los gobiernos de los Estados³⁰ frente a la intromisión del nuevo gobierno federal. Fue después de la Guerra Civil, en el período de la reconstrucción triunfante y particularmente con la catorceava enmienda, que exigía la «protección igualitaria» de todos los ciudadanos bajo las leyes, cuando el tema de la no discriminación pasó a ocupar un lugar central en la revisión judicial. Pero este tema actualmente está en pie de igualdad con la norma más antigua de la defensa de los derechos individuales, y tal vez, en la conciencia pública, ocupe el primer lugar.

Para muchas personas del «Canadá inglés» la adhesión a ciertas aspiraciones colectivas de la sociedad constituye una amenaza en contra de estas dos provisiones básicas de la Carta, o incluso en contra de cualquier declaración de derechos aceptable. Primero, las metas colectivas pueden comportar restricciones a la conducta de los individuos, que podrían violar sus derechos. Muchos canadienses no francófonos, dentro y fuera de Quebec, consideran que este temido resultado ya se ha materializado en la legislación lingüística de Quebec. La legislación de Quebec prescribe, como ya he mencionado, el tipo de escuela a la que los padres pueden enviar a sus hijos; y, en el caso más famoso, prohíbe algunos tipos de rotulación comercial. Esta última provisión fue derogada por el tribunal Supremo por ser contraria a la declaración de derechos de Quebec, así como a la Carta, y sólo volvió a entrar en vigor a través de la invocación de una cláusula en la Carta que permite que los legisladores pasen por alto, en ciertos casos, y por un perí-

30. La primera enmienda, por ejemplo, que prohíbe al Congreso imponer ninguna religión, no pretendía inicialmente separar Iglesia y Estado como tales. Fue promulgada en un momento en el que muchos Estados tenían iglesias ya establecidas y pretendía simplemente evitar que el nuevo gobierno federal interfiriera o se impusiera a estos acuerdos locales. Sólo más tarde, a partir de la enmienda decimocuarta, y de acuerdo con la llamada «doctrina de la incorporación», estas restricciones sobre el gobierno federal se aplicaron a todos los gobiernos, fuere cual fuere su nivel.

odo determinado de tiempo, las decisiones de los tribunales relativas a la Carta (la cláusula llamada *nihil obstat*).

Pero, en segundo lugar, incluso en el caso en que no fuera posible pasar por alto los derechos individuales, la adhesión a metas colectivas en nombre de un grupo nacional se puede considerar como discriminatoria de por sí. En el mundo moderno siempre ocurrirá que no todos los que viven como ciudadanos bajo cierta jurisdicción pertenezcan al grupo nacional así favorecido. Podría entenderse que esta situación, en sí misma, ya provoca discriminación. Pero más allá de esto, la persecución de un fin colectivo probablemente implicará tratar de un modo distinto a los de «dentro» y a los de «fuera». Así, las provisiones escolares de la ley 101 prohíbe (en términos generales) a los francófonos y a los inmigrantes enviar a sus hijos a las escuelas de lengua inglesa y en cambio lo permite para los canadienses anglófonos.

Esta idea de que la Carta topaba con la política básica de Quebec fue uno de los motivos de la oposición a los acuerdos de Meech Lake en el resto de Canadá. La causa de esta preocupación fue la cláusula de sociedad distinta y la enmienda que en general se solicitó fue que la Carta quedara «protegida» contra esta cláusula o bien que tuviera preferencia sobre ella. Indudablemente en esta oposición hubo una cierta dosis del viejo prejuicio anti Quebec, pero en ello estaba presente una importante cuestión filosófica.

Quienes se sitúan en la perspectiva de que los derechos individuales siempre deben ir por delante y de que, junto con las disposiciones no discriminatorias, deben tener preferencia sobre los objetivos colectivos, con frecuencia hablan desde una perspectiva liberal que ha ido extendiéndose en el mundo angloamericano. Esta posición proviene, naturalmente, de los Estados Unidos y ha sido recientemente elaborada y defendida por algunas de las mejores mentes filosóficas y jurídicas, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman.³¹ Hay varias formulaciones de la idea principal, pero quizás la que incluye más claramente el aspecto relevante es la que expresa Dworkin en su corto artículo «Liberalismo».

Dworkin distingue dos tipos de compromiso moral. Todos tene-

31. Rawls, *Theory of Justice*, [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979], y «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), págs. 223-251; Dworkin, *Taking Rights Seriously* [trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, S.A., 1995], y «Liberalism», en *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire, comp. (Cambridge, Inglaterra, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, 1980).

mos opiniones acerca de los fines de la vida, acerca de lo que constituye una buena vida, por la que nosotros y los demás debemos esforzarnos. Pero también reconocemos un tipo de compromiso que tiene que ver con tratarnos recíprocamente en forma igualitaria y equitativa, independientemente de nuestros fines. A este último tipo de compromiso podemos denominarlo «de procedimiento», mientras que los compromisos relativos a los fines de la vida son «sustantivos». Dworkin sostiene que una sociedad liberal es la que no adopta ninguna concepción sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, esta sociedad está unida en torno de un sólido compromiso de procedimiento para tratar a la gente con igual respeto. La razón por la que una entidad política como tal no pueda abrazar ninguna opinión sustantiva –no puede permitir, por ejemplo, que uno de los objetivos de la legislación sea que la gente se convierta en virtuosa, en cualquiera de los sentidos de este término– es que esto implicaría una violación de su norma de procedimiento, porque, dada la diversidad de las modernas sociedades, se daría inevitablemente que sólo algunas personas se comprometerían con la concepción de la virtud que resultara favorecida, mientras que otras no lo harían. Las primeras podrían ser mayoría; de hecho es muy probable que lo fueran, pues de otra forma no sería verosímil que una sociedad democrática adoptara su posición. No obstante, esta opinión no sería la de todos y al adoptar esta perspectiva sustantiva la sociedad no estaría tratando la minoría disidente con igual respeto. Sería como decirle «vuestra posición no es tan valiosa, a los ojos de esta entidad política, como la de vuestros compatriotas más numerosos».

En este punto de vista del liberalismo subyacen profundas suposiciones filosóficas, que hunden sus raíces en el pensamiento de Kant. Entre sus características, esta concepción entiende que la dignidad humana consiste en gran parte en la autonomía, esto es, en la habilidad de cada persona en determinar para sí misma una idea de la buena vida. La dignidad está menos asociada con alguna concepción particular de la buena vida (de modo que alguien, al apartarse de ella, rebajaría su propia dignidad) que con el poder de considerar y adoptar para uno mismo una u otra opinión. Dejamos de respetar este poder por igual en todos los sujetos, se afirma, si elevamos el resultado de las deliberaciones de unos por encima del de los otros. Una sociedad liberal debe permanecer neutral acerca de la buena vida y limitarse a asegurar que, vean como vean las cosas, los ciudadanos se traten entre sí equitativamente y el Estado los trate a todos por igual.

La popularidad de esta idea del agente humano básicamente como sujeto de elección autodeterminante o autoexpresivo ayuda a explicar por qué este modelo del liberalismo está tan arraigado. Pero debemos considerar también que ha sido recomendado con sólidas e inteligentes razones por pensadores liberales de los Estados Unidos, y precisamente en el contexto de las doctrinas constitucionales de revisión judicial.³² Por ello no debe sorprender que la idea se haya difundido mucho más allá de los que suscribirían una filosofía kantiana, según la cual una sociedad liberal no puede encontrar acomodo para nociones del bien defendidas públicamente. Tal es la concepción, como ha observado Michael Sandel, de la república de procedimiento, que tiene una base muy firme en los usos políticos de Estados Unidos y que ha ayudado a poner un creciente énfasis en la revisión judicial a expensas del proceso político ordinario de formar mayorías con miras a la acción legislativa.³³

Pero una sociedad con metas colectivas como la de Quebec infringe este modelo. Los gobiernos de Quebec consideran un axioma el hecho de que la supervivencia y el desarrollo de la cultura francesa en Quebec es un bien. La sociedad política no es neutral entre quienes valoran la fidelidad a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían romper con ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo. Se podría argumentar que, después de todo, una sociedad liberal de procedimiento podría asumir un objetivo como la supervivencia. Por ejemplo, la lengua francesa podría ser considerada como una riqueza colectiva que las personas podrían querer utilizar, y actuar para su preservación, del mismo modo que lo hacemos con la pureza del aire o los espacios verdes. Pero esto no puede agotar todo el impulso de las políticas favorables a la supervivencia cultural. No sólo se trata de que la lengua francesa esté al alcance de quienes la puedan querer utilizar. Puede considerarse que éste ha sido el objetivo de algunas de las medidas del bilingüismo federal adoptadas en los últimos veinte años, pero la cuestión implica también asegurarse de que habrá una comunidad de personas que en el futuro desearán tener la oportunidad de utilizar la lengua francesa. Las políticas que defienden la supervivencia buscan activamente *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, asegurándose de que las futuras genera-

32. Véanse, por ejemplo, los argumentos desplegados por Lawrence Tribe en *Abortion: The Clash of Absolutes* (Nueva York, 1990).

33. Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (1984) págs. 81-96.

ciones continuarán identificándose como francohablantes. Es imposible que estas políticas puedan ser vistas como una concesión de facilidades a personas ya existentes.

Los quebequeses, por tanto, y todos aquellos que conceden una importancia semejante a este tipo de aspiración colectiva, tienden a optar por un modelo bastante distinto de sociedad liberal. Desde su punto de vista, una sociedad puede organizarse alrededor de una definición de lo que constituye la buena vida, sin que esto se considere como un menosprecio de los que personalmente no comparten esta definición. Allí donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón para convertirlo en un asunto de política pública. De acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se caracteriza como tal por la manera como trata a las minorías, incluidos los que no comparten las definiciones públicas del bien, y sobre todo por los derechos que concede a todos sus miembros. Pero se entiende aquí que los derechos en cuestión sean los fundamentales y cruciales que han sido reconocidos como tales desde los inicios de la tradición liberal: el derecho a la vida, a la libertad, a un proceso justo, a la libertad de expresión, a la libre práctica religiosa, etc. En este modelo se confunde peligrosamente el límite esencial que separa los derechos fundamentales de cosas como por ejemplo la rotulación comercial en la lengua escogida por cada uno. Sería necesario distinguir las libertades fundamentales, las que no han de ser infringidas nunca y, por tanto, han de ser protegidas de cualquier ataque, por una parte, de los privilegios e inmunidades que son importantes pero que pueden ser revocados o restringidos por razones de política pública –aunque sean necesarias razones de peso para hacerlo–, por otra.

Una sociedad con aspiraciones colectivas importantes puede ser liberal, desde este punto de vista, a condición de que sea al mismo tiempo capaz de respetar la diversidad, especialmente cuando se trata de la gente que no comparte las aspiraciones comunes; y a condición de que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales. Sin duda se producirán tensiones y dificultades en la búsqueda colectiva de estos objetivos, pero no se trata de una búsqueda imposible, y los problemas no son en principio más importantes que aquellos con los que se encuentra cualquier sociedad liberal que debe combinar, por ejemplo, libertad e igualdad, o prosperidad y justicia.

Nos hallamos frente a dos visiones incompatibles de la sociedad liberal. Una de las fuentes principales de la falta de armonía

que actualmente nos afecta es que las dos visiones, en la última década, se han puesto en guardia la una contra la otra. La resistencia a la «sociedad distinta» que reclama que se otorgue preferencia a la Carta provino, en parte, de una posición de procedimiento que se extendió en el Canadá inglés. Desde este punto de vista, atribuir a un gobierno el objetivo de promover la sociedad distinta de Quebec significa admitir una aspiración colectiva, y un paso semejante debía ser neutralizado por la subordinación a la Carta en vigor. Desde la óptica de Quebec, este intento de imponer un modelo de liberalismo de procedimiento no sólo privaría la cláusula de sociedad-distinta de buena parte de su fuerza como regla de interpretación, sino que representaría un rechazo del modelo de liberalismo en que se fundaba esta sociedad. Durante las discusiones de Meech Lake, las dos sociedades se malentendieron mutuamente. Y, al mismo tiempo, percibieron de forma precisa cómo era la otra, y no les gustó lo que vieron. El resto de Canadá se dio cuenta de que la cláusula de la sociedad-distinta legitimaba aspiraciones colectivas; a su vez, Quebec vio que el cambio que pretendía dar preferencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le resultaba ajena y a la que Quebec no se podía adaptar sin perder su identidad.³⁴

He profundizado con detalle en este caso porque considero que ilustra las cuestiones fundamentales. Hay una forma de política de la igualdad de respeto, tan arraigada en el liberalismo de los derechos que se muestra reacia a aceptar la diferencia, porque a) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen estos derechos sin excepciones, y b) desconfía de las aspiraciones colectivas. Naturalmente esto no significa que este modelo persiga la abolición de las diferencias culturales. Sería una acusación absurda. Pero la he descrito como reacia a la diferencia porque no da cabida a cuanto aspiran los miembros de las sociedades distintas, que es a sobrevivir. Esto es a) una meta colectiva, que b) implicará casi inevitablemente algunas variaciones en los tipos de ley que consideramos permisibles de un contexto cultural a otro, como el caso de Quebec muestra claramente.

Creo que esta forma de liberalismo es culpable de las acusaciones que le imputan los defensores de la política de la diferencia. Sin embargo, afortunadamente existen otros modelos de sociedad

34. Véase Guy Laforest, «L'Esprit de 1982», en *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, Louis Balthasar, Guy Laforest y Vincent Lemieux, comps. (Quebec, 1991).

liberal que adoptan una posición diferente sobre a) y b). Tales formas sí que exigen la decidida defensa de *determinados* derechos. Por ejemplo, no se pueden plantear diferencias culturales en relación con la aplicación del *habeas corpus*. Pero estas formas distinguen estos derechos fundamentales de la amplia gama de inmunidades y presunciones de trato uniforme desarrolladas en la cultura moderna de la revisión judicial. Pueden sopesar la importancia de determinadas formas de tratamiento uniforme en oposición a la de la supervivencia cultural y, a veces, optar por la segunda. No se trata, por tanto, de modelos de liberalismo de procedimiento, sino que se basan fundamentalmente en juicios sobre los elementos propios de una buena vida, juicios en los que la integridad de las culturas juega un papel importante.

A pesar de que no puedo argumentarlo en estas páginas, es obvio que suscribo este tipo de modelo. Sin embargo, es indiscutible que las sociedades actuales se están convirtiendo más y más en sociedades multiculturales, en el sentido de que incluyen más de una comunidad que quiere sobrevivir. Las rigideces del liberalismo de procedimiento podrían llegar a ser impracticables en el mundo de mañana.

Así, la política de la igualdad de respeto, al menos en la variante más tolerante, puede liberarse de la acusación de homogeneizar la diferencia. Pero hay otra vía para formular la acusación que resulta más difícil de rebatir y, sin embargo, en esta forma tal vez no debiera ser rechazada, o al menos, esto es lo que quiero argumentar.

La acusación a la que me refiero la provoca la afirmación que a veces se da en nombre de un liberalismo «ciego a la diferencia», de que esta política puede ofrecer un terreno neutral en que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas. Según este punto de vista, es necesario hacer un cierto número de distinciones –entre lo público y lo privado, por ejemplo, o entre política y religión– y sólo después podremos relegar las diferencias conflictivas a una esfera que no afecte a la política.

Pero una polémica como la relacionada con *Los versículos satánicos* de Salman Rushdie muestra cuán errónea es esta opinión. Según la corriente principal del islam, es imposible hablar de separar la política y la religión en la forma como hemos llegado a considerar razonable en la sociedad liberal occidental. El liberalismo no es un punto de encuentro posible de todas las culturas, sino la expresión política de un sector de culturas, además, bastante incompatible con otros sectores. De hecho, y muchos musulmanes

lo saben, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y posreligiosa que se ha popularizado entre los *intelectuales* liberales, como una evolución más orgánica de la cristiandad; al menos así es visto desde la posición estratégica alternativa del islam. La división de la Iglesia y el Estado se remonta a los primeros tiempos de la civilización cristiana. Las primitivas formas de la separación fueron bastante distintas de las actuales, pero ya estaban puestos los fundamentos de las evoluciones modernas. El propio término «secular» pertenecía originalmente al vocabulario cristiano.³⁵

Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni ha de presentarse como totalmente neutral en términos culturales. El liberalismo también es un credo combatiente. Tanto la variante tolerante que yo apruebo como las formas más rígidas han de saber dónde sitúan el límite. Podrán darse variaciones cuando se trata de aplicar la lista de los derechos, pero no cuando se trata de la incitación al asesinato. Si bien no hay que entender esto como una contradicción. Distinciones sustantivas de este tipo son inevitables en política y, al menos, el liberalismo no de procedimiento, que estoy describiendo, las acepta decidida y plenamente.

No obstante, la controversia es perturbadora. Y lo es por la razón que antes he mencionado: todas las sociedades se están convirtiendo de forma creciente en sociedades multiculturales, al tiempo que se tornan más permeables. Es claro que estos dos movimientos van juntos y que su porosidad significa que están más abiertos a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva una vida de diáspora, cuyo centro está en otra parte. En estas circunstancias, resulta un poco incómodo limitarse simplemente a responder: «Así es como hacemos aquí las cosas». Esta respuesta es la que hay que dar en casos como el de la polémica sobre Rushdie, en los que este «como hacemos las cosas» incluye cuestiones como el derecho a la vida y a la libertad de expresión. La dificultad surge del hecho de que hay una cantidad considerable de ciudadanos, que también pertenecen a la cultura, que pone en cuestión nuestros límites filosóficos. El reto consiste en enfrentarse a su sentido de marginación sin comprometer nuestros principios políticos básicos.

35. La cuestión queda bien analizada en «Liberalism: The Christian Connection», de Larry Siedentop, en *Times Literary Supplement*, 24-30 de marzo de 1989, pág. 308. Véase también mi «The Rushdie Controversy», en *Public Culture* 2 (otoño de 1989), págs. 118-122.

Esto nos lleva al tema del multiculturalismo tal como hoy en día es objeto de debate, lo cual tiene mucho que ver con la imposición de algunas culturas sobre otras y con la superioridad asumida que posibilita esta imposición. Se considera que las sociedades liberales occidentales son fundamentalmente culpables con respecto a esta imposición, en parte a causa de su pasado colonial y en parte por la marginación a que someten a segmentos de su población que provienen de otras culturas. En este contexto, la respuesta «aquí hacemos las cosas así» puede parecer burda e insensible. Incluso si, por la misma naturaleza de la polémica, el acuerdo es prácticamente imposible en este caso –o se permite o se prohíbe el asesinato–, la actitud que da entender la réplica parece de desprecio. En realidad, esta suposición es a menudo correcta. Y así volvemos a la cuestión del reconocimiento.

Lo que se discutía en el apartado anterior no era el reconocimiento de la igualdad de valor, al menos en el sentido fuerte. La cuestión era si la supervivencia cultural sería admitida como aspiración legítima, si los fines colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se autodefinieran dentro de unos límites razonables. Pero la exigencia suplementaria que ahora consideramos es que todos *reconozcamos* el valor igual de culturas diferentes, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*.

¿Qué sentido podemos dar a esta exigencia? En cierto modo ha estado en vigor durante algún tiempo, sin haber sido plenamente formulada. La política del nacionalismo fue objeto de considerable impulso durante más de un siglo por el sentimiento, compartido por muchos, de ser respetados o rechazados por quienes les rodean. Si las sociedades multiculturales pueden descomponerse, ello se debe en buena parte a la falta de reconocimiento (percibida) de la igualdad de valor de un grupo por otro. Creo que éste es el caso presente del Canadá, aunque mi diagnóstico puede ser discutido por otros. En la escena internacional, la tremenda sensibilidad de algunas sociedades supuestamente cerradas a la opinión mundial –como lo muestran al reaccionar frente a las investigaciones de, por ejemplo, Amnistía Internacional, o en sus intentos a través de la UNESCO de formar un nuevo orden mundial– es testimonio de la importancia del reconocimiento externo.

Pero todo esto todavía es *an sich** y no *für sich**, para utilizar la

* «En sí» y no «para sí». [N. del r.]

jerga hegeliana. Los mismos agentes son a menudo los primeros en negar que les mueven consideraciones de este tipo y aducen que sus motivos radican en otros factores, como la desigualdad, la explotación y la injusticia. Muy pocos independentistas quebequeses, por ejemplo, aceptarían que la falta de reconocimiento por parte del Canadá inglés es lo que les está arrebatando la victoria.

Por consiguiente, la novedad es que ahora la exigencia de reconocimiento es explícita. Y se ha explicitado, como indiqué más arriba, por la expansión de la idea de que nos hemos formado del reconocimiento. Podríamos decir que, gracias a esta idea, el falso reconocimiento queda alineado junto a los daños que se pueden enumerar fríamente entre otros que se mencionaban en el párrafo anterior.

Uno de los autores clave en esta transición es indudablemente Frantz Fanon, que en su influyente *Les Damnés de la Terre* (1961), afirmó que el arma de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados a los pueblos subyugados. Éstos, para liberarse, han de purgarse ante todo de estas autoimágenes despectivas. Fanon recomendaba la violencia como el medio para esta liberación, euiparándola a la violencia original de la imposición ajena. No todos los que han bebido de Fanon le han seguido en este punto, pero se ha aplicado vastamente la noción de que hay una lucha por modificar la autoimagen y que esta lucha tiene lugar a la vez dentro del subyugado y contra el dominador. Esta idea ha ocupado un lugar central en algunas corrientes del feminismo y es también un elemento importante en el debate contemporáneo sobre el multiculturalismo.

El principal escenario de este debate es el mundo de la educación, en un sentido amplio. Uno de sus focos se halla en los departamentos universitarios de humanidades, donde se formulan demandas de alterar, ampliar o eliminar el canon de los autores reconocidos, partiendo de la base de que los que en la actualidad gozan de preferencia son casi todos «varones blancos muertos». Hay que dar un mayor espacio a las mujeres y a las personas de razas y culturas no europeas. Un segundo foco son las escuelas secundarias, donde se ha intentado, por ejemplo, desarrollar planes de estudios afrocéntricos principalmente para escuelas negras.

La razón de los cambios propuestos no es (o no lo es principalmente) que todos los estudiantes puedan estar perdiendo algo importante a causa de ciertos géneros o ciertas razas y culturas, sino, antes bien, que las mujeres y los estudiantes de los grupos excluidos reciben, sea directamente o por omisión, una autoimagen degradante, como si la creatividad y lo valioso pertenecieran exclusivamente e inherentemente a los varones de procedencia europea. Por

tanto, ampliar y cambiar los planes de estudios es esencial no sólo en nombre de una cultura más amplia para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos. La premisa de fondo de estas peticiones es que el reconocimiento forja identidad, especialmente en su aplicación fanonista: los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad en los subyugados. La lucha por la libertad y la igualdad debe basarse, por tanto, en una revisión de estas imágenes. Los planes de estudios multiculturales pretenden ayudar a este proceso de revisión.

Aunque a menudo no se afirma con claridad, la lógica que informa tales peticiones parece que depende de la premisa de que debemos un mismo respeto a todas las culturas. Esto es lo que se desprende de la naturaleza del reproche que se hace a los autores de los planes de estudios tradicionales. La idea es que los juicios de valor en que éstos supuestamente se basaron estaban de hecho corrompidos, desfigurados por la estrechez de miras, la insensibilidad o, todavía peor, el deseo de degradar a los excluidos. Esto parece implicar que, en ausencia de estos factores de distorsión, los verdaderos juicios de valor sobre obras distintas situarían todas las culturas más o menos en la misma posición. Evidentemente, se podría hacer una crítica todavía más radical, desde una perspectiva neonietzscheana, que cuestionara la propia validez de los juicios de valor como tales, pero, si no se llega a este paso extremo (de cuya coherencia dudo), la presunción parece ser la igualdad de valor.

Mi opinión es que esta presunción posee cierta validez, pero está lejos de no ser problemática y comporta una suerte de acto de fe. La presunción consiste en afirmar que todas las culturas humanas que han inspirado sociedades enteras durante un período tan considerable de tiempo tienen alguna cosa que decir a todos los seres humanos. Me he expresado así para excluir los medios culturales parciales dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante. No hay ninguna razón para creer que, por ejemplo, las diversas formas artísticas de una cultura determinada tengan que ser de igual valor, ni siquiera de valor considerable: además toda cultura puede conocer fases de decadencia.

Pero cuando me refiero a esta afirmación como una «presunción» quiero decir que es una hipótesis que hemos de tomar como un punto de partida para aproximarnos al estudio de cualquier otra cultura. La validez de la afirmación ha de ser demostrada concretamente a través del estudio real de la cultura. Naturalmente, en el caso de una cultura que difiera notablemente de la nues-

tra, puede que solamente tengamos una idea nebulosa *ex ante* de aquello en lo que puede consistir su valiosa aportación. Porque, en el caso de una cultura suficientemente distinta, la comprensión adecuada de lo que en ella es valioso nos resultará extraña y poco familiar. Aproximarse, por ejemplo, a una raga* con las presuposiciones de valor implícitas en el clave bien temperado significaría no poder llegar a entenderla nunca. Lo que aquí tiene que ocurrir es lo que Gadamer ha denominado una «fusión de horizontes».³⁶ Aprendemos a movernos en un horizonte más vasto, donde lo que con anterioridad tomamos como garantizado como sustrato para evaluar puede situarse como una posibilidad al lado del sustrato diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La fusión de horizontes opera mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, a través de los cuales podemos articular estos nuevos contrastes.³⁷ De modo que si llegamos o cuando finalmente llegamos a encontrar un apoyo sustantivo a nuestra presuposición inicial, lo hacemos sobre la base de una comprensión de lo que es valioso, comprensión de la que carecíamos al principio. Hemos llegado a formular este juicio en parte a través de una transformación de nuestros esquemas.

Podríamos querer defender que debemos una presuposición de esta índole a todas las culturas. Desde este punto de vista, rechazar esta presuposición podría ser visto meramente como el fruto del prejuicio o la mala voluntad. Incluso podría equivaler a la negación de la igualdad de condiciones. Una actitud semejante se puede encontrar tras las acusaciones que lanzan los partidarios del multiculturalismo contra los defensores del canon tradicional. Si suponemos que la resistencia de éstos a ampliar el canon se debe a una mezcla de prejuicios y de mala voluntad, los multiculturalistas los denuncian por la arrogancia de asumir su propia superioridad por encima de los pueblos antes sometidos.

Esta presuposición ayudaría a explicar por qué las exigencias de multiculturalismo se fundan en los principios ya establecidos de la política de igualdad de respeto. Si rechazar la presuposición equivale a negar la igualdad, y si la ausencia de reconocimiento

* Forma musical característica de la India. [N. del r.].

36. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tubinga, 1975), págs. 289-290; *Truth and Method*, edición revisada (Nueva York, 1988) [trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1995].

37. Para una discusión más completa sobre la comparación, véase el capítulo 8; y mi artículo «Understanding and Ethnocentricity», *Philosophy and Human Sciences* (Cambridge, Inglaterra, 1985).

comporta consecuencias importantes con respecto a la identidad de la gente, entonces se puede insistir justamente en universalizar la presuposición como una extensión lógica de la política de la dignidad. Del mismo modo que todo el mundo ha de tener los mismos derechos civiles y el mismo derecho de voto, sin distinción de raza o de cultura, igualmente todos deberían merecer la presuposición de que su cultura tradicional tiene un valor. Y esta extensión, por más que parezca que se desprende lógicamente de las normas aceptadas de la igualdad de dignidad, encaja mal ahí, porque desafía la ceguera a la diferencia que resulta central en la definición de estas normas. Y, sin embargo, parece que sí se desprende de ellas, aunque con dificultad.

No estoy seguro de que sea válido solicitar esta presunción como derecho. Pero podemos dejar esto de lado, porque parece que la demanda que se formula parece ser mucho más fuerte. La exigencia parece que es que un respeto adecuado de la igualdad exige alguna cosa más que la simple presuposición de que un estudio más amplio nos hará ver las cosas de esta manera; lo que se requiere de hecho son juicios de valor igualitarios aplicados a las costumbres y creaciones de estas culturas diferentes. Según parece, estos juicios se encuentran implícitos en la exigencia de incluir ciertas obras en el canon y en la insinuación de que estas obras no han sido incluidas en él con anterioridad únicamente por prejuicio o mala voluntad o por deseo de dominar. (Por supuesto, la exigencia de inclusión es *lógicamente* separable de la defensa de la igualdad de valor. La solicitud podría ser: «Inclúidlas porque son nuestras, aunque puedan ser inferiores». Pero la gente que plantea la exigencia no habla así.)

Pero hay algo muy equivocado en esta forma de la exigencia. Es razonable insistir, como cuestión de derecho, en que enfoquemos el estudio de ciertas culturas con la presuposición de su valor. Pero carece de sentido exigir, como si tratara de una cuestión de derecho, que lleguemos a concluir finalmente que su valor es grande o igual al de las demás. Es decir, si el juicio de valor ha de registrar algo independiente de nuestras voluntades y deseos, no puede ser dictado por principio ético alguno. Al examinarla, encontraremos algo de gran valor en la cultura C, o no lo encontraremos; pero no es más razonable que hagamos esto de lo que es exigir que miremos si la Tierra es redonda o plana, o si la temperatura del aire es caliente o fría.

He sido bastante categórico en lo que acabo de decir, mientras, como todo el mundo sabe, hay una viva polémica sobre la «objeti-

vidad» de los juicios en este campo y sobre la posibilidad de una «verdad de la cuestión», tal como parece haberla en la ciencia natural, o, incluso, si la «objetividad» de la ciencia natural es un espejismo.³⁸ No tengo espacio para detenerme en este punto, pero en cierto modo lo he estudiado en otra parte. No siento demasiada simpatía por estas formas de subjetivismo, porque las considero preñadas de confusión y me parece todavía más confuso invocarlas en este contexto. El impulso moral y político que alienta en la queja tiene relación con juicios injustificados de una condición inferior, y que supuestamente se han hecho sobre las culturas no hegemónicas. Pero si estos juicios son al fin y al cabo un asunto de la voluntad humana, entonces el problema de la justificación desaparece. Para hablar con propiedad, no hacemos juicios erróneos o acertados, sino que expresamos lo que nos gusta o nos disgusta, apoyamos o rechazamos otra cultura. Pero en este caso la queja ha de cambiar de sentido y dirigirse contra la negativa al apoyo, y la validez o invalidez de los juicios nada tiene que ver con ello.

Sin embargo, entonces el acto de declarar valiosas las creaciones de una cultura y el acto de ponerse de su lado, incluso si tales creaciones no son especialmente brillantes, resultan indistinguibles. La diferencia está sólo en la envoltura: si el primero es entendido habitualmente como una expresión de genuino respeto, el segundo aparece, en cambio, como un proteccionismo intolerable. Los supuestos beneficiarios de la política del reconocimiento, los pueblos que en realidad podrían sacar provecho de esta aceptación, hacen una distinción crucial entre estos dos actos. Saben que quieren respeto, no condescendencia. Toda teoría que borre esta distinción parecerá, al menos *prima facie*, que distorsiona las facetas cruciales de la realidad a la que pretende enfrentarse.

De hecho, las teorías subjetivistas neonietzscheanas poco elaboradas se invocan a menudo en este debate. Con frecuencia derivan de Foucault o de Derrida y afirman que cualquier juicio de valor se basa en esquemas que, en última instancia, fueron impuestos por y a través de estructuras de poder arraigadas. Debe quedar claro por qué estas teorías proliferan en esta cuestión. La exigencia de un juicio favorable es absurdo, a menos que algunas de estas teorías sean válidas. Además hacer un juicio incondicional en respuesta a una exigencia es un acto de pasmosa condescendencia. Nadie podría

38. Me ocupo más extensamente de la objetividad en la primera parte de *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, 1989) [trad. cast.: *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996].

considerarlo como un genuino acto de respeto. Antes bien, se asemejaría a un acto simulado de respeto realizado a causa de la insistencia del supuesto beneficiario. Objetivamente, un acto de este tipo conlleva desprecio hacia la inteligencia de esta persona: ser objeto de un acto de respeto de este tipo es denigrante. Los defensores de las teorías neonietzscheanas esperan huir de toda esta maraña de hipocresía convirtiendo todo el problema en un asunto de poder y contrapoder. Entonces, ya no se trata de una cuestión de respeto, sino de tomar partido, de solidaridad. Pero difícilmente podemos considerar satisfactoria esta solución, puesto que cuando se toma partido se olvida la fuerza motriz de este tipo de política, que es precisamente la búsqueda del reconocimiento y del respeto.

Además –incluso si pudiéramos exigirselo–, lo último que deseamos, en este punto, de los intelectuales eurocéntricos son juicios positivos sobre el valor de culturas que no han estudiado a fondo. Ya que los auténticos juicios de valor presuponen una fusión de horizontes normativos, como hemos vistos; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del otro, de modo que no juzgamos simplemente de acuerdo con nuestras viejas normas familiares. Un juicio favorable prematuro no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico. Sería un elogio del otro por el hecho de ser como nosotros.

Éste es otro grave problema de gran parte de la política del multiculturalismo. La exigencia perentoria de juicios de valor favorables es, paradójicamente –tal vez sería mejor decir trágicamente–, homogeneizadora, porque implica que ya contamos con las normas para emitir tales juicios. Sin embargo, las normas que tenemos pertenecen a la civilización nordatlántica, de modo que estos juicios implícita o explícitamente introducirán a los otros en nuestras categorías. Pensaremos, por ejemplo, en sus «artistas», creando «obras», que posteriormente podremos introducir en nuestro canon. Pero al invocar implícitamente nuestras normas para juzgar todas las civilizaciones y culturas, la cultura de la diferencia puede terminar haciendo que todo el mundo sea igual.³⁹

39. Las mismas asunciones homogeneizadoras sirven como base a la reacción negativa que muchas personas tienen hacia las afirmaciones de superioridad en nombre de la civilización occidental, por ejemplo, con respecto a la ciencia natural. Pero en principio es absurdo poner reparos a tales afirmaciones. Si todas las culturas han hecho contribuciones de valor, no pueden ser idénticas o incluso representar el mismo tipo de valor; esperar tal cosa sería subestimar ampliamente las diferencias. Finalmente, la suposición de valor concibe un universo en el que culturas diferentes se complementan unas a otras con distintos tipos de contribución. Esta imagen no sólo es compatible con juicios de «superioridad en algunos temas», sino que los exige.

En esta forma, la exigencia de reconocimiento igualitario es inaceptable. Los enemigos del multiculturalismo en el mundo académico norteamericano se han dado cuenta de esta debilidad y la han utilizado como excusa para dar la espalda al problema. Sin embargo, esto no funcionará. Una respuesta como la atribuida a Saul Bellow, que he citado antes, en el sentido de que leeremos con mucho gusto el Tolstoi zulú cuando aparezca, muestra los abismos del etnocentrismo. Primero, hay una suposición implícita de que la excelencia tiene que adoptar formas que nos resulten familiares: los zulúes deben producir un *Tolstoi*. Segundo, suponemos que los zulúes no han hecho todavía su contribución (*cuando* los zulúes produzcan un *Tolstoi*). Es obvio que estas dos suposiciones van de la mano. Si los zulúes tienen que producir nuestro tipo de excelencia, entonces resulta evidente que la única esperanza que tienen está en el futuro. Roger Kimball lo dice más crudamente: «A pesar de los multiculturalistas, la elección a que hoy nos enfrentamos no es entre una cultura occidental “represiva” y un paraíso multicultural, sino entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro: un logro frágil que necesita ser constantemente apuntalado y defendido de quienes le atacan desde dentro y desde fuera».⁴⁰

Debe haber algo a medio camino entre la exigencia falsa y homogeneizadora de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el atrincheramiento dentro de las normas etnocéntricas, por otra. Hay otras culturas, y cada vez tenemos que convivir más a menudo tanto a escala mundial como en cada sociedad individual.

Lo que tenemos es la presuposición de valor igualitario antes descrita: una posición que adoptamos cuando emprendemos el estudio de los otros. Tal vez no necesitamos preguntarnos si hay algo que los otros puedan exigirnos como un derecho. Simplemente bastaría con preguntar si ésta es la manera en que debemos aproximarnos a los otros.

Bueno, ¿lo es? ¿Cómo puede fundamentarse esta suposición? Uno de los fundamentos que se ha aducido es religioso. Por ejemplo, Herder tenía una concepción de la providencia divina según la cual esta variedad cultural no sería un simple accidente sino que estaría destinada a producir una mayor armonía. No puedo descartar un punto de vista como éste, pero, de mantenernos en el simple nivel humano, podemos sostener que es razonable suponer

40. Roger Kimball, «Tenured Radicals», en *New Criterion*, enero de 1991, pag. 13.

que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversas naturalezas y temperamentos, durante un largo período de tiempo –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable–, pueden estar casi seguras que tienen algo que merece nuestra admiración y respeto, aunque éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Formulado de otra manera: se necesitaría una enorme arrogancia para descartar *a priori* esta posibilidad.

Quizás, después de todo, se trata de un problema moral. Para aceptar esta suposición basta que asumamos el sentido de nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana. Sólo la arrogancia, o alguna deficiencia moral análoga, podría impedir que así lo hiciéramos. Pero lo que esta suposición nos exige no son juicios perentorios o falsos de igualdad de valor, sino una disposición para abrirnos a un tipo de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante. Ante todo, lo que exige es que admitamos que nos hallamos muy lejos de este horizonte final, a partir del cual el valor relativo de las diversas culturas se nos haría evidente. Esto significaría romper con una ilusión a la que todavía se aferran muchos «multiculturalistas», así como a sus más enconados oponentes.

CAPÍTULO 13

LA POLÍTICA LIBERAL Y LA ESFERA PÚBLICA

¿Qué es exactamente una sociedad liberal? ¿Qué la hace posible? Y, ¿cuáles son los peligros a los que se enfrenta? Éstas son las cuestiones que me gustaría examinar, pero el problema es que todas ellas permiten respuestas de extensión indefinida. Los peligros para la sociedad liberal, por ejemplo, no son enumerables; las amenazas pueden venir desde un incontable número de direcciones y, por tanto, debo ser selectivo. Traeré a un primer plano ciertas dificultades que me parecen características de nuestro tiempo y, al hacer tal cosa, soy consciente de hablar de una experiencia restringida. Actualmente, las sociedades de tipo liberal son anheladas en casi todo el mundo en condiciones radicalmente diferentes. Ninguna discusión finita puede hacer justicia a todas estas situaciones.

Pero, si bien los peligros son infinitos, la primera pregunta, la que exige una definición de sociedad liberal, puede tener una respuesta clara y finita. A pesar de que se puede pensar así y un buen número de pensadores han intentado ofrecer definiciones, creo que en este punto nos derrota nuevamente la complejidad de la realidad y la multiplicidad de sus facetas. En efecto, pienso que al intentar ofrecer definiciones claras existe el peligro de estrechar el campo de nuestra atención de modo perjudicial o incluso fatal.

Ahora bien, ¿no deberíamos saber de qué estamos hablando? Admito esto de mala gana e incluso ofreceré un tosco bosquejo de qué quiero decir con sociedad liberal pero confío en que, a medida que la discusión avance, se haga evidente el carácter multifacético y resbaladizo de esta definición.

Podemos dar un perfil de la sociedad liberal en términos de sus formas características, por ejemplo, de gobierno representativo, de imperio de la ley, de un régimen de derechos inalterables, de garantía de determinadas libertades. Pero preferiría empezar desde otra posición y pensar en una sociedad liberal como la que intenta realizar al más alto nivel determinados bienes o principios de derecho. Podemos pensarla como el intento de maximizar los beneficios de la libertad y de la autorregulación colectiva, en conformidad con los derechos basados en la igualdad. El carácter insatisfactorio de esta

definición salta a la vista tan pronto como consideramos lo que libertad significa aquí. Sin duda se trata de una cuestión muy debatida; para algunos, puede significar sólo libertad negativa, ser capaz de hacer lo que se desea sin interferencia de otros, especialmente de la autoridad; sin embargo, para otros, la libertad con sentido implica una auténtica autodeterminación, una excelencia en el desarrollo moral. Alguien que es libre sólo negativamente y hace lo que él o ella quiere, puede ser en gran parte regido por una convención no reflexiva o tímidamente de acuerdo a normas, que no hubieran sido del todo aceptadas interiormente y frente a las cuales él o ella podría sentir incluso irritación. Ésta no sería la poderosa libertad de elección autorresponsable de vida, de la que Mill, en *On Liberty*, construye su estándar, como cuando elogia a «una persona cuyos deseos e impulsos le pertenecen en propiedad, cuando son expresión de su propia naturaleza, tal como la ha desarrollado y modificado su propia cultura».¹

Con todas sus confusiones e incertidumbres, esta descripción será lo bastante buena para seguir avanzando. Nos capacitará para empezar a examinar algunas de las bases y peligros de una sociedad dedicada a estos fines.

Quiero empezar examinando los modelos originales, las sociedades liberales occidentales. Entre los baluartes de la libertad hallamos, por ejemplo, un énfasis en la *rule of law*, en los derechos inalterables, reivindicables mediante acción judicial, y los diversos modos de división del poder. No me refiero sólo a la «división de poderes», tal como existe en la Constitución de los Estados Unidos, sino a otras formas de distribuir el poder entre diversas manos, por ejemplo mediante estructuras federales, gobiernos autonómicos locales y otras por el estilo.

Pero la libertad en la tradición liberal occidental se ha basado en parte en el desarrollo de formas sociales en las que la sociedad como un todo puede funcionar fuera del ámbito del Estado.² A menudo, estas formas son conocidas bajo la descripción general de «sociedad civil», usando este término en su significado poshegeliano que designa algo distinto del Estado. La noción de sociedad civil comprende la multitud de asociaciones libres que existen fuera del patrocinio oficial y que, con frecuencia, están dedicadas a propósitos considerados generalmente no políticos. Ninguna sociedad pue-

1. John Stuart Mill, «On Liberty», [trad. cast.: *De la libertad*, Madrid, Alianza, 1984], en *Three Essays* (Oxford, 1975), pág. 74.

2. Analizo este tema en el capítulo 11.

de considerarse libre si no permite el funcionamiento de estas asociaciones voluntarias; el pulso de la libertad latirá muy débilmente allí donde estas asociaciones no se formen espontáneamente.

La sociedad civil, en un sentido fuerte, existe cuando, más allá de las múltiples asociaciones libres, la sociedad puede operar como un todo fuera del ámbito del Estado. Con ello quiero indicar aquellos modos en los que la sociedad puede decirse que actúa, genera o sostiene una determinada condición, sin la mediación del gobierno. La propia idea de que pueden existir modos de acción extrapolíticos o de mantenimiento de modelos por el conjunto de la sociedad es ajena a muchas de las grandes civilizaciones históricas; por ejemplo, la sociedad tradicional china o –para escoger un ejemplo muy alejado de éste– la antigua *polis*. Y si tomamos otras civilizaciones, como la india o la medieval europea, en las que la sociedad también tiene autoridades extrapolíticas, el contraste con el Occidente moderno radica en el hecho de que las formas de sociedad civil son puramente seculares.

Las dos formas principales de sociedad civil que han jugado un gran papel en la libertad occidental (o, en cualquier caso, que se ha considerado que lo han jugado) son la esfera pública y la economía de mercado. Para dar algo de sustancia a esta bastante abstracta discusión en torno a la acción extrapolítica y secular, voy a referirme con más detalle a la aparición de la esfera pública.

¿Qué es una esfera pública? La describiré como un espacio común donde los miembros de la sociedad se encuentran, a través de una cierta variedad de medios de comunicación (impresos, electrónicos) y también en reuniones cara a cara, para discutir asuntos de interés común y, de este modo, ser capaces de formar una opinión común sobre ellos. Digo «un espacio común» porque, a pesar de que los medios sean múltiples, así como también los intercambios, que en ellos tienen lugar, se consideran, en principio, intercomunicables. El debate sobre la televisión que ahora podemos sostener toma en cuenta lo dicho en el periódico de esta mañana, el cual, a su vez, informa del debate radiofónico de ayer y así sucesivamente. Por esta razón habitualmente hablamos de la esfera pública en singular.

La esfera pública es un rasgo central de la sociedad moderna; tan central que, incluso donde está, de hecho, suprimida o manipulada, ha de ser fingida. Las sociedades despóticas modernas se han sentido obligadas a obrar superficialmente de acuerdo con las reglas. Las editoriales aparecen en los periódicos del partido, con la

pretensión de expresar las opiniones de los escritores, las cuales son ofrecidas a la consideración de sus conciudadanos; las manifestaciones de masas están organizadas con la pretensión de dar salida a la indignación sentida por un gran número de personas. Todo esto tiene lugar como si un proceso genuino estuviera en vías de formar una opinión común a través del intercambio, aun cuando el resultado está cuidadosamente controlado desde el principio.

¿Cuál es la razón de esta apariencia fantasmagórica? La esfera pública no es sólo una característica omnipresente de toda sociedad moderna, sino que juega también un papel crucial en su autojustificación como una sociedad libre que se autogobierna. Esto es, como una sociedad en la que a) las personas forman sus opiniones libremente, tanto como individuos cuanto en su llegar a una opinión común, y b) tales opiniones comunes importan, pues, en cierto modo, tienen efectos sobre el gobierno o lo controlan. Por el mero hecho de tener este papel central, la esfera pública es también objeto de interés y de crítica en las sociedades liberales. Cabe preguntarse si, en éstas, el debate no está también controlado y manipulado, de una manera menos obvia que en los regímenes despóticos, pero quizás más insidiosamente por el dinero, el gobierno o por alguna confabulación de ambos. Otra pregunta puede plantearse en torno a la naturaleza de determinados medios de comunicación modernos y a si permiten el intercambio, verdaderamente abierto y multilateral, que se supone debe tener como resultado una opinión verdaderamente común sobre asuntos públicos.

Existe una tendencia a considerar algo tan importante y clave para nuestras vidas casi como un hecho natural, como si algo semejante hubiera estado siempre ahí. Según esta tendencia, la sociedad liberal moderna luego lo habría innovado al permitir la libertad de la esfera pública, convirtiendo al gobierno en responsable de ella y no a la inversa, pero algo parecido a la opinión pública habría existido siempre. Sin embargo, sostener esto sería un error anacrónico, que oscurece la cuestión de qué hay de nuevo y aún no completamente entendido en este tipo de espacio común. Me gustaría ofrecer un poco más de luz sobre esto, y con ello aclarar las transformaciones que ha producido la civilización moderna en la comprensión del trasfondo y en el imaginario social.

En particular, me apoyaré en dos libros interesantes, uno publicado hace treinta años en Alemania y ahora disponible en inglés, *Structural Transformation* de Jürgen Habermas, que trata del desarrollo de la opinión pública en la Europa occidental del siglo XVIII; el otro es una publicación de Michael Warner del año 1990, *The*

Letters of the Republic, que describe el fenómeno análogo en las colonias británicas de Norteamérica.³

Un tema clave en el libro de Habermas es la aparición, en el siglo XVIII, de un nuevo concepto de opinión pública. Esclarecer qué había de nuevo en ello, nos ayudará a definir qué tiene de particular la esfera pública moderna. La gente, por supuesto, ha reconocido siempre la existencia de algo semejante a una opinión general, ubicada en una sociedad concreta o quizás en la humanidad como un todo. Siguiendo la baja estima de Platón por la *doxa*, esto podía ser despreciado como fuente de error. O, en otros contextos, podía ser considerado como si estableciera valores para la buena conducta.⁴ Pero, en ambos casos, se distingue de la nueva forma en tres aspectos importantes: «la opinión de la humanidad» es vista como 1) irreflexiva, 2) no mediada por la discusión y la crítica, y 3) inculcada pasivamente en cada una de las sucesivas generaciones. La opinión pública, en contraste, quiere 1) ser producto de la reflexión, 2) emerger de la discusión, y 3) reflejar un consenso activamente producido.

La diferencia radica en algo más que en la valoración de la aceptación pasiva en la primera y del pensamiento crítico en la segunda. No se trata solamente de que el siglo XVIII decidiera colgar medallas cartesianas a la opinión de la humanidad. El cambio crucial es que el proceso subyacente es distinto: allí donde la opinión de la humanidad se supone transmitida en cada caso de padres y mayores, en una miríada de actos locales de transmisión no vinculados, la opinión pública se considera elaborada por una discusión entre quienes la mantienen y en la que los diversos puntos de vista son en cierto modo confrontados y son capaces de llegar a una opinión común. La opinión de la humanidad es sostenida de la misma manera por ti y por mí, ya que hemos sido formados por el mismo proceso socializante. En cambio, compartimos una opinión pública común, si lo hacemos, porque la hemos desarrollado juntos. No tenemos puntos de vista idénticos por casualidad; hemos elaborado nuestras convicciones en un acto común de definición.

Sea como opinión de la humanidad o como opinión pública, personas que nunca se conocieron pueden mantener los mismos

3. Jürgen Habermas, *Structural Transformation*, traducción de Thomas Burger (Cambridge, Massachusetts, 1989); *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Berlín, 1962); Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, Massachusetts, 1990).

4. Habermas, *Structural Transformation*, pág. 91, en esta conexión se refiere a Locke.

puntos de vista; por esta razón, ambas pueden confundirse. Pero en el caso de la opinión pública, se supone algo más: que las dos personas que se hallan muy separadas y que comparten el mismo punto de vista han estado conectadas en una especie de espacio de discusión, donde han podido intercambiar ideas y llegar a un objetivo común.

¿En qué consiste este espacio común? Cuando nos paramos a pensar en él, aparece como algo bastante extraño: las dos personas invocadas nunca se han conocido, pero las vemos conectadas en un espacio común de discusión a través de los medios de comunicación –los medios impresos en el siglo XVIII–. Libros, panfletos y periódicos circulaban entre el público culto, informando sobre tesis, análisis, debates, contradebates, refiriéndose y rebatiéndose unos a otros. Eran ampliamente leídos y, con frecuencia, discutidos en encuentros cara a cara, en salas, cafés, salones o en espacios más (autorizadamente) «públicos», como el Parlamento. La opinión general que resultó de todo ello se consideró como «opinión pública» en el nuevo sentido.

Y digo «se consideró como» opinión pública. Ya que aquí llegamos al corazón de la extrañeza: una parte esencial de la diferencia viene marcada por lo que se considera que el proceso significa. La opinión de la humanidad, como ya dije, se extiende a través de una miríada de actos de transmisión, mientras que la opinión pública se forma por todos los participantes. Pero si se hiciera una lista exhaustiva de todos los encuentros cara a cara que tienen lugar en cada caso, los dos procesos no parecerían tan distintos. En ambos casos, masas de gentes comparten los mismos puntos de vista y nunca se encuentran, pero están conectados entre sí mediante alguna cadena de transmisión personal o escrita. Es crucial para la diferencia el hecho de que en la formación de la opinión pública cada uno de esos encuentros, conectados físicamente o por medio de un medio impreso, es entendido por los participantes como formando parte de una única discusión que avanza hacia una resolución común. Por supuesto, esto no puede ser todo; los encuentros no podrían ser iguales en todos los demás aspectos, y diferir tan sólo en la forma de ser comprendidos por los participantes. Por ejemplo, es esencial a estos encuentros conectados el hecho de que estén constantemente inter-refiriéndose; en mi conversación contigo intento rebatir la editorial del *Times* de la semana pasada que criticó un discurso que una figura pública había hecho la semana anterior. Es también básico que sean seguidos como debates, porque si alguien acepta siempre pasivamente lo que otro le dice –como en el

caso ideal típico de transmisión autoritaria de tradición de padres a hijos— tales acontecimientos no podrían ser interpretados plausiblemente como formando parte una amplia discusión de la sociedad. Pero sin la común comprensión de su vínculo por parte de los participantes, nadie, ni siquiera desde fuera, podría tomarlos como componentes de una discusión común con un resultado potencialmente único. Una comprensión general de cómo son consideradas es constitutiva de la realidad que denominamos la esfera pública.

Del mismo modo, se dan también condiciones infraestructurales para la aparición de la esfera pública. Eran necesarios materiales impresos que circularan desde una pluralidad de orígenes independientes, para que se dieran las bases de lo que podría ser considerado como una discusión común. Se ha dicho a menudo que la esfera pública moderna contó con el «capitalismo impreso» para ponerse en marcha, pero, como muestra Warner, la imprenta e incluso el capitalismo impreso, por sí solos, no son una condición suficiente. Las palabras impresas tuvieron que ser aceptadas en el contexto cultural correcto, en el que las comprensiones comunes esenciales podían aparecer.

Nos hallamos ahora ligeramente mejor situados para entender qué es una esfera pública y por qué constituyó una novedad en el siglo XVIII. He afirmado que es un tipo de espacio común, donde personas, que nunca se han conocido, se entienden a sí mismas implicadas en una discusión y son capaces de llegar a una opinión común. Permítaseme introducir una terminología algo nueva. Podemos hablar de «espacio común» cuando la gente se reúne en un acto con un propósito cualquiera, sea un ritual, el disfrute de una obra, la conversación, o la celebración de un acontecimiento importante. Su atención es común porque forma parte de lo que todos comúnmente entienden que están atendiendo, al objeto o propósito común, en contraste con el caso de la simple convergencia, donde cada persona por sí misma resulta ocuparse casualmente de lo mismo. En este sentido, la opinión de la humanidad ofrece una unidad meramente convergente, mientras que la opinión pública está generada supuestamente por una serie de acciones comunes.

Se establece, así, un tipo de espacio común intuitivamente comprensible cuando las personas se juntan para algún propósito, sea éste a un nivel íntimo para la conversación o a una escala mayor y más «pública» para una asamblea deliberativa, un ritual, una celebración, el disfrute de un partido de fútbol o de una ópera y propósitos similares. Es el espacio común que emerge de una asamblea en un escenario que quiero denominar «espacio común local».

Pero la esfera pública es algo diferente. Trasciende los espacios

actuales y podemos decir que aún una pluralidad de tales espacios en un espacio mayor de no asamblea: la misma discusión pública se considera que pasa por nuestro debate hoy, por la conversación formal de otra persona mañana, por la entrevista del periódico del jueves y así sucesivamente. Quiero llamar a este extenso tipo de espacio común no local «metalocal». La esfera pública que aparece en el siglo XVIII es un espacio común metalocal. Lo que hemos ido descubriendo acerca de tales espacios es que están constituidos en parte por comprensiones comunes; eso es, no son reducibles a estas comprensiones pero tampoco pueden existir sin ellas. Ahora, tipos de espacios sin precedentes precisan nuevas comprensiones. Éste es el caso de la esfera pública.

Lo nuevo no es la metalocalidad. La Iglesia y el Estado eran espacios metalocales existentes. Pero clarificar la novedad nos lleva a las características esenciales de la modernidad. Podemos expresar lo nuevo en dos niveles: qué hace la esfera pública y qué es.

Primero, lo que hace –o qué se hace en ella–. La esfera pública es el *locus* de una discusión con potencial para implicar a todos (aunque en el siglo XVIII la demanda era sólo para los cultos o la minoría «ilustrada») así que la sociedad puede llegar a una opinión común sobre cuestiones importantes. Esta opinión común es una perspectiva reflexiva, que emerge de un debate crítico, y no sólo una suma de cualquiera de las perspectivas que puedan darse en la población.⁵ Por tanto tiene un estatuto normativo: el gobierno debería escucharla. Había dos razones para ello, una tendía a ganar terreno y finalmente a engullir a la otra. Según la primera, esta opi-

5. Esto indica cuán lejos está la noción de opinión pública del siglo XVIII del objetivo de la encuestas electorales en nuestros días. El fenómeno que la «investigación sobre la opinión pública» pretende medir es, en términos de mi distinción, una unidad convergente, y no necesita surgir de la discusión. Es análogo a la opinión general de la humanidad. El ideal que subyace en la versión del siglo XVIII aparece en el siguiente pasaje de Edmund Burke, citado en Habermas, *Structural Transformation*, págs. 117-118: «En un país libre, cada hombre piensa que le conciernen todos los asuntos públicos: que tiene el derecho de formarse y de expresar una opinión sobre ellos. Los escudriñan, los examinan y los discuten. Son curiosos, impacientes, atentos y celosos; y al convertir estos asuntos en tema de sus reflexiones diarias y descubrimientos, gran cantidad de personas adquieren un buen conocimiento de ellos y algunas un conocimiento considerable... Mientras que en otros países sólo los hombres cuyo oficio les exige tal cosa prestan más atención e interés a los asuntos públicos, sin atreverse a probar la fuerza de sus opiniones con la de los demás, habilidad nada frecuente en cualquier posición social. En los países libres, a menudo encontramos más auténtica sabiduría pública y sagacidad en las tiendas y en las fábricas que en los gabinetes de los príncipes en los países donde nadie se atreve a tener una opinión hasta que él les consulta».

nión es probable que sea ilustrada y, por consiguiente, el gobierno haría bien en seguirla. La siguiente declaración del dramaturgo Louis-Sébastien Mercier en 1778 expresa claramente esta idea:

Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple: ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des états et le calme de leurs passions.⁶

Los buenos libros dependen de las luces en todas las clases del pueblo: adornan la verdad. Ellos son los que ya gobiernan Europa; iluminan el gobierno sobre sus deberes, sobre su falta, sobre su verdadero interés, sobre la opinión pública que debe escuchar y seguir: estos buenos libros son maestros pacientes que esperan el despertar de los administradores de los Estados y la calma de sus pasiones.

Es sabido que Kant sostuvo un punto de vista parecido.

La segunda razón emerge con la concepción de que las personas son soberanas. El gobierno, entonces, no es sólo sabio al seguir la opinión, sino que está moralmente obligado a hacerlo. Los gobiernos deberían legislar y mandar en medio de un público racional. El Parlamento o la Corte, al tomar sus decisiones deberían concentrar y promulgar lo aparecido en el debate ilustrado entre las personas. De aquí surge lo que Warner, siguiendo a Habermas, llama el «principio de supervisión», que insiste en que los procedimientos de los cuerpos gubernamentales sean públicos, abiertos al examen del público perspicaz.⁷ De este modo, la deliberación legislativa informa a la opinión pública y le permite ser máximamente racional, mientras que a la vez se expone a su presión, reconociendo así que la legislación debería inclinarse fundamentalmente hacia los claros mandatos de esta opinión.⁸

6. Citado en Habermas, *Structural Transformation*, pág. 119.

7. Warner, *Letters*, pág. 41.

8. Véase el discurso de Charles Fox, citado en Habermas, *Structural Transformation*, págs. 65-66: «Es desde luego acertado y prudente consultar a la opinión pública... Si la opinión pública no llegara a cuadrar con la mía; o si, después de indicarle el peligro, no lo vieran igual que yo, o si consideraran que otra solución era mejor que la mía, yo debería considerar retirarme como mi deber hacia mi rey, hacia mi país, hacia mi honor, para que ellos pudieran proceder con el plan que consideraran mejor, mediante un instrumento adecuado, esto es a través de un hombre que intervino en la reflexión... Pero algo está muy claro: que debo proporcionar los medios para que el público se forme una opinión».

La esfera pública es, por tanto, un *locus* en el que se elaboran las perspectivas racionales que deberían guiar al gobierno. Esto llega a ser considerado como una característica esencial de una sociedad libre. Como dijo Burke, «en un país libre, cada hombre piensa que tiene que ver con todos los asuntos públicos».⁹ Por supuesto, en comparación con el pasado inmediato de Europa, hay algo muy nuevo en esto en el siglo XVIII. Pero podríamos preguntarnos: ¿es esto nuevo en la historia? ¿No es una característica de todas las sociedades libres?

No, hay una sutil e importante diferencia. Comparemos la sociedad moderna con una república antigua. En la *polis*, podemos imaginar que la discusión sobre los asuntos públicos tiene continuidad en una multitud de escenarios: entre amigos en un simposio, entre los que se encontraban en el *ágora* y luego en la *ekklesia*, donde el tema se decide finalmente. La discusión tiene lugar alrededor de ésta y, por último, alcanza su conclusión en el cuerpo decisorio competente. La diferencia radica, pues, en que, en este caso, las discusiones fuera de este cuerpo preparan para la acción que toman al final las mismas personas dentro de este cuerpo. Las discusiones «no oficiales» no están separadas, no tienen un estatuto propio, no se las considera como constitutivas de un tipo de espacio metalocal.

Pero esto es precisamente lo que ocurre con la esfera pública moderna. Es un espacio de discusión que es considerado de modo autoconsciente como situado fuera del poder. Se supone que es escuchado por quienes están en el poder, pero en sí mismo no es un ejercicio de poder. Aquí, este estatuto extrapolítico es crucial. Como veremos, conecta la esfera pública con otras facetas de la sociedad moderna que también son entendidas como esencialmente extrapolíticas. El estatuto extrapolítico no se define sólo negativamente –como una falta de poder–, es considerado también de forma positiva: en la medida en que la opinión pública no es un ejercicio de poder, puede ser idealmente desligada de espíritu partidista.

En otras palabras, con la esfera pública moderna surge la idea de que el poder político debe ser supervisado y comprobado por algo externo. Lo nuevo fue la naturaleza de este control externo, que no fue definido como la voluntad de Dios o la ley de la Naturaleza (a pesar de que podría considerarse como su articulación), sino como un tipo de discurso que emanaba de la razón y no del

9. Citado en Habermas, *Structural Transformation*, pág. 117.

poder o de la autoridad tradicional. Como afirma Habermas, el poder tuvo que ser domesticado por la razón. La idea era «*veritas non auctoritas facit legem*» (la verdad, no la autoridad, hace la ley).¹⁰

De este modo, la esfera pública era diferente de cualquier cosa anterior. Así, una discusión no oficial, que no obstante puede llegar a un veredicto de gran importancia, es definida fuera de la esfera del poder. La esfera pública toma prestadas algunas de las imágenes de las asambleas antiguas, como vimos en el caso norteamericano, para resaltar la totalidad del público como un espacio de discusión. Pero como muestra Warner, en relación a este modelo se introducen innovaciones: quienes intervienen son, por así decirlo, como oradores frente a una asamblea, si bien, a diferencia de sus modelos en las verdaderas asambleas antiguas, luchan por conseguir una cierta impersonalidad, una cierta imparcialidad, una renuncia al partidismo; se esfuerzan para negar su propia particularidad, y así mostrarse superiores a «cualquier visión privada o parcial». A esto Warner lo denomina «el principio de negatividad». Podemos considerar la esfera pública no sólo como adaptación al medio impreso, en contra del oral, sino también como expresión de la característica esencial de la nueva esfera pública en tanto que discurso de la razón sobre y hacia el poder, más que discurso del poder.¹¹

Como indica Warner, la aparición de la esfera pública implica una ruptura con el viejo ideal de un orden social no dividido por el conflicto y la diferencia. Al contrario, significa que el debate estalla y se desarrolla implicando en principio a todo el mundo, lo cual es perfectamente legítimo. La vieja unidad habrá desaparecido para siempre y será sustituida por una nueva unidad. Porque la controversia siempre continuada no pretende ser un ejercicio en el poder, una cuasi guerra civil desarrollada por medios dialécticos. Sus consecuencias potencialmente divisivas y destructivas son contrarrestadas por el hecho de que se trata de un debate racional, fuera del poder, que se esfuerza sin *parti pris* en definir el bien común. «El lenguaje de resistencia a la controversia articula una norma para la controversia. Silenciosamente transforma el ideal

10. *Ibid.*, pág. 82.

11. Véase *Letters*, págs. 40-42. Warner señala también la relación de este sobre-determinado modo con el agente impersonal del capitalismo moderno (págs. 62-63), al igual que destaca que la cercana correspondencia entre la perspectiva impersonal y la lucha contra la corrupción imperial fue un tema crucial en las colonias británicas (págs. 65-66).

de un orden social libre de debate conflictivo en un ideal de debate libre de conflicto social.»¹²

Por tanto, la esfera pública capacita a la sociedad para llegar a una conciencia común, sin la mediación de la esfera política, en un discurso de la razón fuera del poder, que sin embargo es normativo para el poder. Veamos ahora qué se tiene que hacer para conseguir esto.

Quizás podamos hacerlo intentando definir qué hay de nuevo y sin precedentes. Primero, está el aspecto ya mencionado de su novedad: su *locus* extrapolítico. «República de letras» fue un término común que los miembros de la sociedad internacional de intelectuales se dieron a sí mismos hacia finales del siglo xvii. Esta república fue una precursora de la esfera pública y, de hecho, contribuyó a darle forma: se daba una «república» más allá de lo político. Tanto la analogía como la diferencia dieron fuerza y importancia a esta imagen: era una república como una asociación unificada, que agrupaba a todos los participantes ilustrados, más allá de los límites políticos, pero también fue una república al estar libre de sujeción; sus «ciudadanos» sólo debían lealtad a ella, mientras se ocuparan del asunto de las letras.

Algo de esto se introduce en la esfera pública del siglo xviii. Aquí los miembros de la sociedad se unen y aspiran a un objetivo común; se forman y se entienden a sí mismos para establecer una asociación, que, sin embargo, no está constituida por una estructura política. Este no era el caso en la antigua *polis*. Atenas era una sociedad, una *koinonía*, sólo en tanto que políticamente constituida, y lo mismo ocurría en Roma. La sociedad antigua adquiriría identidad a través de sus leyes. En los estandartes de las legiones, SPQR significaba *Senatus populusque romanus*, pero, aquí, el *populus* era la asamblea de ciudadanos romanos, es decir, los así definidos por las leyes. Las personas no tenían una identidad, no constituían una unidad previa y externa a estas leyes.

En contraste, al proyectar una esfera pública, nuestros antepasados del siglo xviii se situaban a sí mismos en una asociación, un espacio común de discusión que no debía nada a las estructuras políticas, pero que era considerado como creador de una sociedad fuera del Estado. De hecho, esta sociedad era más extensa que cualquier Estado y para ciertos propósitos se extendía a toda la Europa civilizada. Éste es un aspecto extremadamente importante y corresponde a una característica clave de la civilización contem-

12. *Ibíd.*, pág. 46.

poránea –que emerge en este momento– y es más visible que la esfera pública.

Es obvio, pues, que una sociedad extrapolítica e internacional no es en sí misma nueva. La precedieron la cosmópolis estoica y, a continuación, la Iglesia cristiana. Los europeos estaban habituados a vivir en una sociedad dual, organizada mediante dos principios mutuamente irreducibles. Por tanto, una segunda faceta de la novedad de la esfera pública debe definirse por su *radical secularidad*.

Esta expresión no es fácil de definir, y me arriesgo al usar un término utilizado extensamente aquí y allá en intentos por describir la civilización moderna. Pero lo adopto porque pienso que atender a su etimología nos puede ayudar a entender lo que aquí está en juego y que tiene algo que ver con la manera en que la sociedad humana habita el tiempo. Sin embargo, este modo de dar cuenta de la diferencia sólo puede ser introducido después de una indagación preliminar.

La notación de secularidad que utilizo aquí es radical porque se encuentra no sólo en contraste con una fundación divina de la sociedad sino con cualquier idea de sociedad como constituida por algo que excede la acción común contemporánea. Por ejemplo, algunas sociedades jerárquicas se conciben a sí mismas como simbolizando alguna parte de la gran cadena del ser. Detrás de los rellenos empíricos de las grietas de la monarquía, de la aristocracia, etc., se encuentran las ideas o las persistentes realidades metafísicas que estas personas están momentáneamente encarnando. El rey tiene dos cuerpos, de los cuales sólo uno es el concreto, el perecedero, al que alimenta y viste y más tarde es enterrado.¹³ Dentro de esta perspectiva, lo que constituye una sociedad como tal es el orden metafísico que encarna.¹⁴ La gente actúa dentro de una estructura ya existente.

Pero la secularidad no sólo contrasta con las Iglesias divinamente establecidas o las grandes cadenas del ser, sino que también es diferente de una comprensión de nuestra sociedad como constituida por una ley que ha sido la nuestra desde tiempo inmemorial. La cual también sitúa nuestra acción en una estructura que nos

13. Véase Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957), [trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985].

14. Para un ejemplo no europeo, véase Clifford Geertz, *Negara* (Princeton, 1980), que describe el estado previo a la conquista de Bali.

vincula conjuntamente, que nos convierte en una sociedad y que excede nuestra acción común.

En cambio, la esfera pública es una asociación no constituida por nada que esté fuera de la acción común que llevamos a cabo dentro de ella: llegar a una opinión común, hasta donde sea posible, mediante el intercambio de ideas. Su existencia como asociación es simplemente nuestro actuar común de este modo. Por medio de una estructura que precise ser establecida en una dimensión trascendente de acción –un acto de Dios, una gran cadena o una ley transmitida desde tiempo inmemorial– no se hace posible la acción común y ello la hace radicalmente secular. Y afirmo que esto apunta al corazón de su novedad.

Pero todavía está mal planteada y es obvio que la noción de secularidad debe todavía ser clarificada. Quizás el contraste es suficientemente evidente con los cuerpos místicos y las grandes cadenas. Pero también afirmo que se diferencia de la sociedad tribal tradicional, del tipo de cosa que tenían los pueblos germanos, que fundó los modernos gobiernos nordatlánticos o, dicho de otro forma, lo que constituyó las antiguas repúblicas. Y esto podría ser puesto en duda.

Estas sociedades estaban definidas por una ley. Pero, ¿es esto tan diferente de la esfera pública? Al fin y al cabo, cuando queremos actuar en público nos encontramos con estructuras ya situadas: hay periódicos, cadenas de televisión, editoriales, etc. Actuamos dentro de los canales que éstas nos proporcionan. ¿No es ésta una situación análoga a la de cualquier miembro de una tribu, que tiene que actuar dentro de estructuras establecidas, caciquismos, consejos, reuniones anuales y demás? Por supuesto, las instituciones de la esfera pública cambian: los periódicos quiebran, las cadenas se fusionan y cosas parecidas. Pero tampoco ninguna tribu permanece totalmente fija en su forma. Si quisiéramos afirmar que esta estructura preexistente es válida para la acción en curso pero no para los actos fundadores que establecen la esfera pública, la respuesta podría ser que éstos son tan imposibles de identificar con el paso del tiempo como lo son para la tribu. Y si queremos insistir en que debe existir tal momento, entonces deberíamos destacar que muchas tribus transmiten también leyendas de un acto fundacional: cuando, por ejemplo, Licurgo dictó leyes para Esparta, ciertamente actuó fuera de las estructuras existentes.

Al hablar de acciones dentro de estructuras se saca a relucir las semejanzas, pero hay una importante diferencia que reside en las comprensiones comunes respectivas. Es cierto que en una es-

fera pública en funcionamiento, la acción, en cualquier momento, se lleva a cabo dentro de estructuras establecidas anteriormente. Hay un acuerdo *de facto* sobre las cosas. Pero este acuerdo no disfruta de ningún privilegio sobre la acción que se desarrolla dentro de éste. Las estructuras fueron establecidas durante los actos previos de comunicación en el espacio común y de acuerdo con ellas ahora estamos actuando. Nuestra acción presente puede modificar estas estructuras, lo cual es legítimo porque se considera solamente como precipitados y catalizadores de la acción comunicativa.

Pero la ley tradicional de una tribu disfruta normalmente de un estatuto diferente. Podemos, por supuesto, modificarla a lo largo del tiempo siguiendo las prescripciones que ella misma proporciona. Pero nunca es considerada solamente como precipitados y catalizadores de la acción. La abolición de la ley significaría la abolición del sujeto de la acción común, ya que la ley define a la tribu como una entidad. Mientras que una esfera pública puede empezar de nuevo, incluso donde todos los medios de comunicación han sido abolidos, simplemente encontrando otros nuevos, una tribu sólo puede reanudar su vida entendiendo que la ley, a pesar de haber sido interrumpida en su eficacia por alguna conquista extranjera, todavía está en vigor.

A esto me refiero cuando digo que lo que constituye la sociedad, lo que hace posible la acción común, va más allá de las acciones comunes desarrolladas dentro de ella. No se trata sólo de que las estructuras que necesitamos para la acción de hoy emerjan como consecuencia de la de ayer. Es más bien que la ley tradicional es una condición previa para cualquier acción común, en cualquier momento, porque esta acción común no podría existir sin ella. En este sentido, es trascendente. En contraste, en una asociación puramente secular (a mi parecer), la agencia común aparece simplemente como un precipitado de acción común.

De este modo, la diferencia clave, que se halla en la base del concepto de secularidad, puede relacionarse con la siguiente cuestión: ¿qué constituye la asociación? O dicho de otro modo, ¿qué convierte a este grupo de personas a lo largo del tiempo en un agente común? Allí donde esto es algo que trasciende el ámbito de aquellas acciones comunes de las que esta acción se ocupa, la asociación es no secular. Donde el factor constituyente no es otro que la acción común —los actos fundadores ya han tenido lugar si lo están teniendo ahora, es indiferente— tenemos secularidad.

Afirmo que este tipo de secularidad es moderna y que aparece

muy recientemente en la historia de la humanidad. Por supuesto ha habido todo tipo de agentes comunes momentáneos y locales que han emergido simplemente de la acción común. Se reúne una multitud, la gente lanza gritos de protesta y posteriormente la casa del gobernador es apedreada o el castillo incendiado. Pero hasta los tiempos modernos, la acción común permanente y metatópica era inconcebible sobre una base puramente secular. La gente sólo podía entenderse a sí misma constituida como tal por algo trascendente a la acción, ya se tratara de Dios, de una cadena del ser o de alguna ley tradicional. Por tanto, la esfera pública del siglo XVIII representa un ejemplo de un nuevo tipo: un espacio común y una acción común metatópica sin una Constitución que trascienda a la acción, una acción basada simplemente en sus propias acciones comunes.

Pero, ¿qué pasa con los momentos fundadores que las sociedades tradicionales a menudo «recordaban»? ¿Y la acción de Licurgo al darle a Esparta sus leyes? Ciertamente estos momentos nos muestran ejemplos del factor constituyente (en este caso, la ley) proveniente de la acción común: Licurgo propone, los espartanos aceptan. Pero es en la naturaleza de tales momentos fundadores donde éstos no están situados en el mismo plano que la acción común contemporánea. Son desplazados hacia un plano superior, hacia un tiempo heroico, un *illud tempus* que no se ve tan cualitativamente a un nivel de lo que hacemos actualmente. La acción fundadora no es simplemente semejante a nuestra acción, no es semejante a un acto anterior en el tiempo cuyo precipitado estructura los nuestros. No es sólo anterior en el tiempo, sino en otro tipo de tiempo, en un tiempo ejemplar.

Por esta razón me siento tentado a usar el término «secular», a pesar de todos los equívocos que puedan surgir. Desde luego no quiero decir sólo «no ligado a la religión»;¹⁵ la exclusión es más extensa. Pero el significado original de «secular» era «de la época», esto es, perteneciente al tiempo profano. Se acercaba al significado de «temporal» en la oposición temporal/espiritual. Se entendía que este tiempo profano existía en relación a (o rodeado por, pe-

15. En realidad, para mi concepto de «secular» no es necesario excluir la dimensión religiosa. Una asociación secular es aquella que está basada simplemente en la acción común, y esto excluye cualquier motivo divino para la asociación, pero nada impide a las personas así asociadas seguir una forma de vida religiosa; efectivamente, esta forma puede incluso requerir que las asociaciones sean sencillamente seculares. Incluso hay motivos religiosos para adherirse a una separación de Iglesia y Estado.

netrado por –es difícil encontrar las palabras justas aquí–) otro tiempo, el tiempo de Dios. Éste podía también concebirse como eternidad, que no sólo era tiempo profano eterno sino una reunión de tiempo en una unidad; de ahí la expresión *hoi aiones ton aionon* o *saecula saeculorum*.

El punto clave es que las cosas y los acontecimientos deben situarse en relación con más de un tipo de tiempo. Por esta razón los acontecimientos lejanos en el tiempo profano podrían, sin embargo, estar íntimamente ligados. Benedict Anderson, en una penetrante discusión sobre la misma transición, cita a Eric Auerbach sobre la relación de prefiguración-realización en la que se consideraba que los acontecimientos del Antiguo Testamento se consideraba que estaban con respecto a los del Nuevo, por ejemplo el sacrificio de Isaac y la crucifixión de Cristo.¹⁶ Estos dos sucesos estaban conectados a través de sus inmediatas posiciones contiguas en el plan divino. Tienden a aproximarse a la identidad en la eternidad, aunque les separen siglos (eso es: *eons* o *saecula*). En el tiempo de Dios hay una suerte de simultaneidad de sacrificio y crucifixión.

La secularización moderna puede verse desde un determinado ángulo como el rechazo del tiempo divino y la postulación del tiempo como simplemente profano. Ahora los acontecimientos sólo existen en esta dimensión, en la que se sitúan a una distancia temporal mayor o menor y con relaciones de causalidad con otros acontecimientos de la misma condición. La noción moderna de simultaneidad llega a ser, y en ella sucesos totalmente inconexos desde el punto de vista causal o de significado se mantienen juntos simplemente por su ocurrencia en el mismo punto en esta singular línea de tiempo profano. La literatura moderna, así como los medios periodísticos de comunicación secundados por la ciencia social, nos han acostumbrado a pensar la sociedad en términos de fracciones verticales de tiempo, manteniendo juntas miríadas de acontecimientos conexos e inconexos. Creo que Anderson tiene razón en que ésta es una modalidad de imaginación social típicamente moderna que nuestros antepasados medievales hubieran encontrado difícil de entender. Donde los acontecimientos en el tiempo profano están conectados de forma muy distinta a un tiempo superior, parece antinatural agruparlos uno al lado del otro simplemente en la relación moderna de simultaneidad. Esto conlleva una presunción de homogeneidad

16. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres, 1983), págs. 28-31.

que es esencialmente negada por nuestra conciencia dominante del tiempo.¹⁷

El movimiento que denomino secularidad está obviamente conectado a esta conciencia del tiempo radicalmente depurada. Las comprensiones premodernas del tiempo parecen haber sido siempre multidimensionales. La relación cristiana de tiempo y eternidad no era la única disponible en la ciudad, incluso en la cristiandad. Había también el sentido mucho más extendido de un acto fundador, un «tiempo de orígenes», tal como Mircea Eliade lo llamó,¹⁸ que estaba complejamente conectado al momento presente en el tiempo ordinario, en el que se podía, a menudo, abordar ritualmente y su poder en determinados momentos privilegiados. Por esta razón no se podía situar simplemente de modo inequívoco en el pasado (en el tiempo ordinario). El año litúrgico cristiano recurre a este tipo de conciencia de tiempo, ampliamente compartida por otras perspectivas religiosas, al reconstruir los hechos fundacionales de la vida de Jesús.

También parece que ha sido norma universal considerar los importantes espacios metatópicos y las acciones como constituidas en algún tipo de tiempo superior. Se consideraba que los Estados y las Iglesias existían casi necesariamente en más de una dimensión temporal, como si fuera inconcebible que tuvieran su existencia solamente en el tiempo ordinario y profano. Un Estado que simbolizaba la gran cadena del ser estaba conectado al reino eterno de las ideas; un pueblo definido por su ley está comunicado con el tiempo fundador donde esta ley se estableció.

17. Anderson toma prestado un término de Walter Benjamin para describir el moderno tiempo profano, «un tiempo vacío y homogéneo». La homogeneidad capta el aspecto que aquí describo: todos los acontecimientos desembocan en el mismo tipo de tiempo. Pero la vacuidad del tiempo nos lleva hacia otra cuestión: el modo en el cual tanto el espacio como el tiempo llegan a considerarse como «contenedores» ocupados eventualmente por cosas y acontecimientos, más que constituidos por aquello que los rellena. Este paso es parte de la imaginación metafísica de la física moderna, como vemos en Newton. Y constituye el paso hacia la homogeneidad que es central en la secularización, tal como yo la concibo. El paso hacia la vacuidad es parte de la objetivación del tiempo, que ha sido una pieza tan importante de la moderna perspectiva de la razón instrumental. El tiempo ha sido, en cierto sentido, «espacializado». En *Being and Time*, [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993]. Heidegger lanzó un fuerte ataque sobre la totalidad de esta forma de comprender la temporalidad. Pero distinguir secularidad y objetivación del tiempo nos permite situar a Heidegger en el lado moderno de la línea divisoria. La temporalidad heideggeriana es también un modo de tiempo secular.

18. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (Nueva York, 1959), págs. 80 y sigs.

El movimiento hacia la secularidad moderna llega cuando las asociaciones se sitúan firme y totalmente en el tiempo homogéneo y profano, se niegue enteramente o no el tiempo superior, u otras asociaciones sean admitidas todavía como existentes en él. Éste es el caso de la esfera pública y aquí radica su naturaleza sin precedentes.

Quizás ahora pueda recapitular esta discusión. La esfera era un nuevo espacio metatópico en el que los miembros de la sociedad podían intercambiar ideas y llegar a una conciencia común. Como tal constituyó una agencia metatópica, pero se entendió que existía fuera de la constitución política de la sociedad y totalmente en el tiempo profano.

La esfera pública era y es un espacio metatópico, secular y extrapolítico. Y la importancia de comprender esto reside, en parte, en el hecho de que no era el único de esta suerte; formaba parte de un desarrollo que transformó nuestra comprensión total del tiempo y de la sociedad, de manera que tenemos problemas para recordar cómo era ésta antes.

Ya he mencionado antes la economía de mercado como otro supuesto baluarte extrapolítico de la libertad. El cual no es ciertamente un espacio común, es decir, no se le considera el lugar de una acción común. Más bien, la idea que descende de Adam Smith es que se trata de un campo de interacción, en el que una miríada de acciones comunes bilaterales a pequeña escala genera un modelo global, a espaldas de los agentes, a través de una mano invisible. Pero la economía se parece a la esfera pública en que es un campo extrapolítico de acción puramente secular, en que la sociedad es considerada capaz de generar un modelo global fuera del dominio político. No dispongo de espacio para dedicarme a este tema ahora, pero parece evidente que ambas tienen orígenes comunes en los cambios culturales de la temprana Europa moderna. Habermas tiene una opinión semejante.

He descrito tanto la esfera pública como la economía de mercado en sus formas ideales y típicas, como existentes fuera del dominio político. Pero nunca se dio integralmente de esta forma, aunque en la época del absolutismo la nueva esfera pública estaba, hasta cierto punto, excluida del poder de un modo que en su exageración no existe ni puede existir en una sociedad democrática moderna. Por supuesto, el mercado está siempre, hasta cierto punto, dirigido, controlado, limitado por la acción del Estado. De hecho, una economía de mercado totalmente sin control se autodes-

truiría rápidamente. La esfera pública está habitada por todo tipo de agentes, incluidos aquellos con grandes intereses políticos y no menos por los que están conectados con el gobierno establecido. Pero, aunque invadidos hasta cierto punto, el hecho de que estos dominios actúan y que se considera que actúan mediante su propia dinámica ha sido de crucial importancia para la limitación del poder y, por lo tanto, para el mantenimiento de la libertad en el Occidente moderno. Me parece que esto está fuera de discusión.

Las diferencias aparecen cuando intentamos definir en qué consiste esta importancia. Y aquí se forman dos grupos dentro de las democracias occidentales. Están los que sostienen que su principal importancia consiste en el hecho de que son límites para el poder del Estado, potencialmente invasor, y, por consiguiente, actúan mejor cuanto más pueden aproximarse a su tipo ideal de independencia total. Dejad que la economía de mercado esté tan libre de interferencia estatal como sea posible. Dejad que la esfera pública quede tan claramente desmarcada respecto a la política como sea posible, constituida en el límite exclusivamente por los medios de comunicación que pretenden total neutralidad política. Este grupo está profundamente imbuido de la idea de que lo extrapolítico es el principal baluarte de la libertad.

En contraste con ellos se extiende el grupo que mantiene que el intento de limitar el poder no es nuestro único interés. El liberalismo también debe tener que ver con la autonomía, esto es, debe esforzarse para que el poder y, en general, todo lo que da forma a las condiciones de nuestras vidas, sean sensibles a las decisiones colectivas. Centrarse únicamente en limitar el poder puede impedir este objetivo. Obviamente, el interés por encima de todo en liberar el mercado puede favorecer condiciones que perjudican a gran cantidad de personas y ellas no pueden cambiarlas si los límites de intervención están estrechamente delineados.

El interés de esta segunda tendencia tiene también que ver con la salud de la democracia como sistema colectivo de autogobierno. Desde este punto de vista, la esfera pública juega no sólo un papel limitador y capaz de llamar al orden. También puede servir o perjudicar, aumentar o disminuir, facilitar o evitar el debate común y el intercambio que son parte intrínseca de la decisión colectiva consciente e informada.

Lo que separa estas dos posturas es, en parte, la distinta prioridad que conceden a los dos bienes principales perseguidos por la sociedad liberal: la libertad individual y la autorregulación. Claramente, aquellos que se esfuerzan por encima de todo para limitar

el poder, conceden más importancia al primero con respecto al segundo. Con frecuencia los dos grupos se distancian también en su comprensión de los requisitos de la igualdad. Pero además hay diferencias importantes en la valoración de las condiciones de estabilidad y legitimidad en las sociedades liberales.

Citando a Tocqueville muchos querrían discutir que la autorregulación ha pasando a ser uno de los ideales dominantes de la sociedad liberal moderna. De hecho, no podría haber sido de otro modo. Los mismos cambios culturales y políticos que provocaron la aparición de la esfera pública como un espacio de acción común extrapolítica, al que el poder estaba obligado a escuchar, sólo necesitaban ser llevados un poco más lejos hacia la propuesta de que el pueblo debía gobernar, de que la soberanía pertenece al pueblo. Si este ideal se siente profunda y ampliamente en la sociedad moderna, entonces una atrofia de la autorregulación representa un peligro para la estabilidad de la sociedad liberal y por lo tanto también para la libertad que ésta protege. El destino de la libertad negativa estaría así conectado a aquella «libertad política» de Tocqueville. Este pensador clarividente constantemente sostuvo que la autorregulación era vital para la libertad. Si se sostiene este punto de vista, se dispone de una razón adicional para adherirse al segundo grupo y para estar interesado en la calidad de las decisiones políticas.

Pero esto es una fuente de gran confusión en la sociedad democrática moderna. ¿Qué estamos valorando exactamente cuando nos interesamos en la calidad de nuestras decisiones colectivas? Es fácil expresar las aspiraciones democráticas: las leyes y las decisiones deben estar determinadas por el pueblo. Esto significa que: 1) la mayoría de las personas deberían tener voz y voto sobre lo que serán y no sólo que se les diga lo que son; que 2) esta opinión debería ser genuinamente suya y no manipulada por la propaganda, la desinformación, los temores irracionales; y que 3) debería, hasta cierto punto, reflejar sus aspiraciones y opiniones meditadas y no los prejuicios automáticos e ignorantes.

Así explicada en detalle, la toma de decisiones verdaderamente democrática ha parecido utópica a muchos observadores. Se ha sostenido que la tercera condición prácticamente nunca se cumplió en las democracias de masas, en las que el votante medio está muy pobremente informado y marginalmente interesado como para emitir un voto ilustrado. Tales reflexiones desembocaron en la escuela de los demócratas «revisionistas» después de la Segunda Guerra Mundial, los cuales sostenían que la democracia era sufi-

cientemente satisfecha si las masas podían decidir la competencia entre las élites potencialmente gobernantes. Por irracional que fuera la elección, la dependencia de los elegidos hacia el pueblo forzaría a las élites a prestar atención a los intereses de éste.¹⁹

La crítica de la toma de decisiones en las democracias de masas proviene también de otra dirección, de aquellos que se preguntan si la segunda condición se dio alguna vez. La sospecha es que poderosos intereses manipulan al público por medio de su control de los medios de comunicación, de los principales partidos políticos y de los medios de propaganda; de hecho, dirigiendo el debate público hacia los estrechos canales que sirven a sus metas.²⁰

Intentar valorar estas afirmaciones puede ser difícil. ¿Qué estándar de racionalidad deberíamos adoptar para evaluar si la tercera condición se cumple? ¿En qué momento los medios de comunicación dirigen o controlan al público y cuándo responden a los prejuicios de las masas? Pero subyaciendo a todo esto, hay una dificultad mayor que emerge tanto de la propia naturaleza de las decisiones de la masa como de prejuicios filosóficos profundamente incrustados.

Me estoy refiriendo a una característica antes mencionada en relación con la esfera pública: que las decisiones están en parte constituidas por la comprensión común de los participantes. La esfera pública generó una «opinión pública» que se consideró originada específicamente de la discusión común, aunque los participantes nunca se encontraran en sitio ni momento alguno. Los intercambios dispersos de los pequeños grupos, entre los que los materiales impresos circulaban, se consideró que venían a ser una discusión de la que la conciencia común emergía. Una condición esencial para este fenómeno de opinión pública dispersa es que los participantes entiendan lo que están haciendo.

Algo semejante vale para la toma de decisiones en los modos de gobierno modernos. No existe ni puede existir una reunión de toda la población en un consejo –aparte de los célebres casos de algunos cantones suizos–. Lo que ocurre en realidad es un proceso disperso de discusión pública a través de los medios de comunicación, de votación para elegir asambleas representativas y funcio-

19. Véase Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York, 1950), [trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1988], para una elocuente exposición de esta perspectiva.

20. Véase Noam Chomsky, *Detering Democracy* (Londres, 1991) [trad. cast.: *El miedo a la democracia*, Barcelona, Grijalbo, 1992], para una de las críticas más demoledoras de esta manipulación.

narios ejecutivos y de decisiones tomadas por estos últimos, que posteriormente tienen valor de decisiones comunes. Para esta realidad política es vital que el resultado de este proceso disperso sea entendido como una decisión válida de la nación o de la sociedad. Una comprensión común de un tipo determinado es una condición necesaria.

Necesaria pero no suficiente. Las cosas pueden torcerse. El debate puede ser manipulado; las alternativas pueden ser artificialmente disminuidas mediante la desinformación o el control de los canales de decisión. Nos resulta difícil comprender exactamente cómo pueden ir mal las cosas por que no tenemos un firme dominio sobre en qué consiste que vayan bien. Se ha lanzado una afirmación: se supone que algo es una decisión común genuina y no forzada. La afirmación puede ser falsa. Normalmente entendemos qué implica juzgar este tipo de cosas: comparamos la afirmación con una realidad independiente y vemos si concuerdan. Pero aquí la realidad no es enteramente independiente. Parte de la realidad lograda consiste en que la gente la entienda como tal y, sin embargo, esta comprensión es exactamente lo que querríamos cuestionar cuando tememos la manipulación o sentimos que el proceso ha sido viciado por una falta de información o de comprensión.

Nos sentimos inclinados a rehacer nuestro modelo de decisión democrática para evitar estas perplejidades. Simplificamos el fenómeno, alterando así el criterio de éxito. Un método, común en la izquierda, es seguir a Rousseau y ver la genuina decisión democrática como la consecuencia de una voluntad general, esto es, un propósito unánime. Hay momentos, y problemas, en los que toda una población se siente firmemente y al unísono en relación con alguna cuestión, a menudo asuntos de política exterior: Gran Bretaña en 1940, los Estados Unidos en la crisis de la guerra del Golfo. Sabemos lo que son estos momentos y sabemos que dan lugar a pocas dudas. Así hacemos de ellos el punto de referencia de la decisión democrática y devaluamos todas nuestras ambivalentes decisiones mayoritarias como resultado de la manipulación y la falsa conciencia.

Por supuesto, la duda filosófica que surge como consecuencia de las paradojas de una realidad social parcialmente constituida por la autocomprensión no es, aquí, el único motivo. Hay también la fuerza independiente de la tradición jacobino-bolchevique que sostiene que la verdadera voluntad del pueblo debe ser unánime, que la división es el resultado de una distorsión de algún tipo: el gobierno de clase o el trabajo de facciones. Pero el impulso hacia

la unanimidad es en parte un impulso hacia la transparencia y ello viene reforzado por las dudas filosóficas que se centran en la toma de decisión colectiva en una sociedad diversa.

Otra manera de rehacer el modelo para convertir la cuestión en más dócil parte del hecho de la diversidad y pretende valorar objetivamente la decisión democrática. Las personas tienen intereses identificables antes de las decisiones; y las decisiones favorecen unos intereses y frustran otros. ¿Sale la mayoría favorecida? Luego la democracia es satisfecha. Si no, ha habido un control elitista ilegítimo.

Pero cada una de estas concepciones ofrece criterios para decisiones democráticas válidas apropiadas para una realidad social que no es la que vivimos. La visión jacobina no puede dar cabida a la diversidad real de opinión, de aspiraciones o de acción. La perspectiva del interés objetivo no puede contener todas estas decisiones, que a menudo reflejan nuestras opiniones morales, donde no hay intereses claramente identificables. Más seriamente, no puede tomar en cuenta el hecho de que las opiniones de las personas pueden verse alteradas por el intercambio, porque el consenso a veces aparece, porque los ciudadanos a menudo se entienden a sí mismos como una parte de una comunidad y no votan sólo a partir del interés individual. Podríamos decir que, mientras la visión jacobina no puede dar cabida a la diversidad, la visión del interés no puede dar cabida a nada más; en particular, no puede representar en qué grado una sociedad política funciona como una comunidad.

Las condiciones para una decisión genuinamente democrática no pueden definirse haciendo abstracción de la autocomprensión. Incluyen a) que las personas implicadas se entienden a sí mismas como pertenecientes a una comunidad que comparte propósitos comunes y reconoce a sus miembros como participantes de estos propósitos; b) que a los diversos grupos, tipos y clases de ciudadanos se les ha escuchado de modo genuino y han sido capaces de tener efecto en el debate; y c) que la decisión resultante es realmente la preferencia de la mayoría.

En una sociedad de agentes mutuamente desinteresados, atentos sólo a sus planes individuales de vida, b) y c) –quizás incluso sólo c)– sería todo lo que se podría pedir. En una sociedad así, el criterio del interés objetivo ciertamente sería adecuado. Pero las democracias modernas no son así. La idea subyacente a la soberanía popular es que los pueblos que son soberanos forman algún tipo de unidad. No son un equipo improvisado escogido por la his-

toria, sin más en común que la lista de pasajeros de algún viaje internacional. Y esto no es accidental. ¿Cómo podría haber una amplia aceptación respecto a obrar de acuerdo con las leyes y los resultados de la decisión democrática entre gente que no tiene vínculo alguno? Sólo aquellos con una superfornida conciencia kantiana estarían dispuestos a someterse a una mayoría con la que no sienten ninguna vinculación.

La dimensión a) de la sociedad moderna democrática hace que la autocomprensión sea relevante porque no puede existir una comunidad en ningún sentido significativo que no se entienda a sí misma como tal. Pero este hecho también tiene efecto sobre lo que queremos que equivalga a una condición satisfactoria b). En nuestra reunión imaginaria de agentes mutuamente desinteresados, b) podría medirse en términos puramente objetivos, tales como el número de centímetros de columna dedicadas a una determinada postura en los periódicos o el número de minutos de exposición televisiva. Pero si queremos ir más allá y preguntar si un determinado punto de vista fue realmente escuchado, o si fue ocultado y descartado de antemano por prejuicio o por el no reconocimiento de sus protagonistas, no está claro cómo podría valorarlo. En efecto, podríamos dudar de si agentes que estaban verdaderamente desinteresados, y cada uno dentro de su plan de vida, podrían dar algún sentido a la idea de escuchar el punto de vista de otro. En un mundo así, no habría diferencia entre que tu punto de vista fuese ignorado por tus compatriotas y que fuese aprobado. El acuerdo sería el único criterio disponible de genuina escucha.

Las cosas pueden ser muy diferentes en una comunidad. Aquí la idea a la que has dado escucha no sólo depende del concreto intercambio sino del estado de la entera relación. Las personas pueden sentir que se les escucha porque creen que se les valora en determinada manera, incluso cuando ciertas demandas particulares no son satisfechas. Su sensación de ser escuchadas dependerá también de la relación entre su objetivo y los propósitos comunes y los objetivos de otros grupos con los que se sienten solidarias a la luz de estos propósitos. Por tanto un rechazo de una de sus propuestas puede ser coherente con el hecho de ser escuchados. Por ejemplo, a la luz de la comprensión común, algunas exigencias pueden ser mucho pedir para algunos grupos, mientras que otras pueden garantizarse fácilmente. Impedir lo segundo puede, de hecho, parecer indistinguible de un rechazo de quienes formulan las demandas, mientras que una objeción a lo primero puede ser fácil de aceptar.

He sido suave al poner esto en términos de la idea de ser escuchado. Pero la cuestión es que no podemos romper el vínculo entre percepción y realidad. No es tanto que las percepciones puedan estar equivocadas cuanto que la realidad, por estar ya conectada con el entero estado de la relación, no puede divorciarse totalmente de la comprensión de los participantes. No es meramente un estado trascendente de percepción de las cosas que pueda valorarse independientemente. Si determinado grupo es escuchado en relación con algún asunto, este implica ciertas cosas, entre ellas los vínculos de la comprensión común, el respeto que lo une con la mayoría o que deja de hacerlo, así como la comprensión común de cuán difícil o fácil es dar cabida a las demandas.

La toma de decisión democrática en sociedades de masas es entonces algo parecido a la esfera pública; si se da y cómo es una cuestión que tiene algo que ver con las autocomprensiones implicadas. Pero la democracia no es como la esfera pública. Es evidente que el funcionamiento de una esfera pública está centralmente implicado en el proceso. Una vez abandonamos los criterios jacobinos y de interés objetivo de democracia que nos permiten simplemente comparar el resultado con un estándar preexistente –la voluntad general o los intereses individuales– debemos tener en cuenta no sólo el resultado sino el proceso. Éste es el significado de la condición b), antes mencionada, que se haya dado escucha genuina a varios tipos, grupos y clases de ciudadanos en el debate. Y entonces es claro que, en una sociedad moderna, el sistema político estrechamente definido (digamos, partidos, cuerpos legislativos y gobiernos) no puede llevar a cabo un debate adecuado por sí mismo. Un debate en solitario dentro de estos canales dejaría fuera a un gran número de ciudadanos y de grupos. Los asuntos también deben discutirse largamente en la esfera pública, el espacio público de discusión dispersa que circula a través de los medios de comunicación neutrales, fuera del sistema político.

Una próspera esfera pública es esencial para la democracia. En la medida en que esto es universalmente experimentado es también la razón por la que los despotismos contemporáneos se sienten obligados a falsearla. Y ahora podemos darnos cuenta de que no es sólo por el hecho de que los medios de comunicación libres pueden jugar un papel guardián, controlando cuidadosamente al poder y disparando la alarma cuando éste se excede de sus límites. Esta función es importante pero no agota su pertinencia. La calidad y funcionamiento de los medios de comunicación en la esfera pública también puede hacer mucho para determinar la calidad y

la tendencia del debate público. La drástica importancia del llamar al orden le da un aura difícil de encajar con cualquier otra función. La epopeya del Watergate figura en la imaginación de las generaciones de los periodistas norteamericanos jóvenes. Pero el intento infatigable de desalojar el último cadáver del armario puede, de hecho, dificultar la apertura de un saludable debate sobre temas cruciales, como ilustra la marcha de la reciente campaña presidencial norteamericana.

Estas observaciones acerca de la genuina decisión democrática sugieren las diferentes formas en que ésta puede fracasar. La condición b) puede fracasar al no darse; varios grupos o clases pueden quedar excluidos, o bien sus voces ser muy débilmente escuchadas y sus asuntos apenas afectar a la acción nacional. O bien la condición a) puede estar en peligro porque varios grupos o clases o subcomunidades se sienten excluidos o quizás, por otros motivos, ya no se consideran a sí mismos vinculados a sus compatriotas en una única unidad de decisión. Una sociedad democrática —un «pueblo soberano»— puede descubrir que su capacidad de proporcionar decisiones genuinamente democráticas se ve debilitada tanto por la reducción de la participación como por alguna escisión en la comunidad política. Estos dos modelos de fracaso pueden, por supuesto, estar estrechamente interrelacionados; uno ayuda a exacerbar al otro. Pero son diferentes en concepto y, en algunos casos, uno o el otro puede ser el dominante.

Ahora me gustaría echar un vistazo a modo de ilustración a algunos conocidos tipos de fracaso del proceso democrático y a sus posibles remedios.

El primero es la conocida sensación de alienación del ciudadano en las grandes sociedades centralizadas y burocráticas. El ciudadano medio siente que el poder está a una gran distancia y que frecuentemente es insensible. Hay una sensación de impotencia frente a una máquina de gobierno que sigue su camino sin prestar atención a la gente corriente, la cual siente que dispone de pocos recursos para que sus necesidades sean contempladas. Parece que no hay modo alguno de que los ciudadanos corrientes puedan hacer mella en este proceso, para determinar su dirección general o para matizar su aplicación en el caso individual. Este efecto es mayor cuanto más asuntos se concentran en manos de un remoto gobierno central y cuanto más burocratizados están los procedimientos del gobierno. El poder burocratizado central no significa, por supuesto, que el gobierno lo domine todo. Poderosos *lobbies*

intervienen para influir en su su marcha. Pero éstos también están muy lejos de los ciudadanos corrientes y generalmente son tan impermeables como sus *inputs*.

De esta situación nos previno Tocqueville y se habló largamente de un remedio que consiste en descentralizar el poder, en que determinadas funciones de gobierno se ejerzan a un nivel más local, donde la movilización ciudadana para influir es menos desalentadora. Pero la hipercentralización no es sólo un peligro del sistema político: afecta también a la esfera pública. Como en política, los asuntos locales sólo con dificultad pueden afectar al centro; por tanto, el debate nacional puede llegar a concentrarse en un número reducido de medios de comunicación de masas que son impermeables a las aportaciones locales. Se extiende la sensación de que el debate en las mayores cadenas de televisión, por ejemplo, está formado por grupos o intereses relativamente reducidos y que sus animadores actúan dentro de un círculo mágico, que no puede ser penetrado. Otras perspectivas, otras maneras de plantear las cuestiones, otras acciones no logran ser escuchadas.

La descentralización de Tocqueville también es necesaria en la esfera pública. De hecho, una puede apoyar a la otra. El hecho de que asuntos importantes se decidan localmente aumenta la importancia de los medios de comunicación locales, quienes, a su vez, centran el debate en los asuntos de los afectados. Pero no es sólo cuestión de bajar determinados temas al nivel local. También se puede transformar el debate nacional mediante esferas públicas locales efectivas. Aquí parece funcionar un modelo en el cual esferas públicas más pequeñas anidan dentro de otras mayores, a fin de que lo que ocurra en las pequeñas alimente la acción de la esfera nacional. La esfera pública de una sociedad regional puede tener este efecto, a condición de que la vida política de esta sociedad tenga por sí misma algún significado para el todo —un buen ejemplo de cómo la descentralización política también facilita la extensión de la esfera pública.

Hay otros tipos de esferas más pequeñas. Un ejemplo que ha sido significativo para algunas sociedades occidentales lo proporcionan algunos partidos políticos y movimientos sociales, los cuales pueden funcionar como esferas públicas anidadas hasta tal punto que su debate interno está abierto al público. Posteriormente, y dependiendo de la trascendencia política del partido o del movimiento, el debate interno puede desbordarse y ayudar a determinar la agenda nacional. Algunos partidos han tenido esta función. Pero los ejemplos más sorprendentes en las últimas décadas los halla-

mos en algunos de los «nuevos movimientos sociales», por ejemplo el movimiento feminista (si se puede hablar de él en singular) y las campañas ecológicas. Estos movimientos no han actuado en el proceso político del mismo modo que suelen hacerlo los *lobbies*, movilizándolo sus esfuerzos detrás de alguna postura pública acordada y guardando su discusión interna para sí mismos. Al contrario, sus debates internos se han puesto a la vista de todos y ha sido más a través de éstos que por medio de cualquier impacto global que se ha podido redefinir la acción pública. Por esta razón hablo de estos movimientos como esferas públicas anidadas.

Hasta cierto punto, el impulso hacia la centralización y la burocratización es inevitable en la sociedad contemporánea, lo cual es malo para la democracia. El hipotético guión de la pesadilla es un gobierno hipercentralizado en un espacio de poderosos *lobbies* elitistas y de cadenas nacionales de televisión, cada uno de ellos impermeable a los *inputs* de las fuentes locales. Pero este impulso se puede contrarrestar por medio de una doble descentralización, hacia sociedades regionales y hacia esferas públicas anidadas, que pueden mediar los *inputs* de las masas de ciudadanos corrientes, que, de otro modo, se sienten excluidos de todo excepto de las periódicas elecciones nacionales.

El modelo de esfera pública que aparece en esta discusión es claramente diferente del paradigma original del siglo XVIII, como mínimo, en dos aspectos. El modelo original parecía postular un espacio unitario, y aquí estoy sugiriendo una multiplicidad de esferas públicas anidadas las unas en las otras. Hay un espacio central de debate acerca de la política nacional, pero no se trata de la esfera pública análoga a un Estado unitario, sino más bien a un gobierno central en una federación. Segundo, la frontera entre el sistema político y la esfera pública tiene que ser suavizado. Algunas de las esferas públicas anidadas más efectivas son, en realidad, partidos políticos y movimientos de apoyo, los cuales actúan en la zona en penumbra entre los dos. En un gobierno democrático moderno, la frontera entre el sistema político y la esfera pública debe ser porosa al máximo.

Esto ha de ser así, si queremos que esta esfera juegue su papel en la ampliación del debate público. En cambio, si la consideramos un guardián, limitadora del poder, entonces el viejo modelo parece correcto. Evidentemente es más fácil para las cadenas, o los periódicos prestigiosos con una reputación nacional, cargar con los poseedores del poder. Para estos propósitos, una esfera dominada por unidades grandes y poderosas, que mantiene la neu-

tralidad política, puede parecer ideal. Pero puede ser desastrosa para un debate nacional genuino.

La toma de decisión democrática también puede impedirse, incluso bloquearse del todo, mediante escisiones dentro de la comunidad política, que pueden aparecer de muchas maneras. Una de ellas es una modalidad de lucha de clases en la que los ciudadanos menos favorecidos sienten que sus intereses son desatendidos o sistemáticamente negados. El tipo de solidaridad que se expresa en la mayoría de las democracias modernas por medio de las diversas medidas del Estado de bienestar, además de su intrínseca justificación, puede ser también crucial para el mantenimiento de una sociedad democrática en funcionamiento.

Otro tipo de escisión puede darse cuando un grupo o comunidad cultural no se siente reconocido por la sociedad mayor y así está menos dispuesto a funcionar sobre una base de entendimiento común con la mayoría. Lo cual puede dar origen a una exigencia de secesión, pero a falta de ello, crea un sentimiento de agravio y exclusión en la que el requisito b) –según el que todos los grupos deben ser escuchados adecuadamente–, parece imposible. En el clima de supuesta exclusión, a los ojos del grupo en cuestión nada puede valer como ser escuchado que no sea una total conformidad a sus exigencias. No hay un modo simple de tratar este tipo de escisión, una vez ha aparecido, pero uno de los mayores objetivos de la política democrática debería ser prevenir su aparición. Ésta es otra razón por la que asegurar que todos los grupos sean escuchados es de la mayor importancia. No es fácil conseguirlo en nuestra presente era de multiculturalismo.²¹

Las consecuencias de la centralización y de las divisiones pueden exacerbarse si producen lo que yo denomino fragmentación política –esto es, si afectan al proceso político y cambian su forma–. Las personas pueden reaccionar a un sentimiento de exclusión practicando un tipo de política que parece basada en la creencia de que la sociedad está compuesta, en el mejor de los casos, por ciudadanos mutuamente desinteresados y quizás, en su mayoría, incluso malévolos en relación al grupo en cuestión. En la medida en que las personas implicadas ya han llegado a aceptar un punto de vista atomístico, desde el cual se considera la sociedad como un agregado de individuos con planes de vida y se niega la realidad de la comunidad política, esta reacción es mucho más fácil de conse-

21. Discuto el sustrato de la «política del reconocimiento» en el capítulo 12.

guir. O bien la respuesta puede ser impulsada por una concepción filosófica de exclusión, digamos, una visión marxista de la sociedad burguesa como irrecuperablemente dividida por la lucha de clases o ciertas visiones feministas de la sociedad liberal como irremediablemente viciada por el patriarcado, de modo que una invocación de la comunidad política se muestra como un fraude y un engaño.

El tipo de política que tiende a surgir de este sentimiento de exclusión, esté basada en la realidad o proyectada filosóficamente (y a menudo es una mezcla de ambas), evita la formación de coaliciones alrededor de alguna concepción del bien general. Su intento es más bien movilizarse siguiendo las exigencias del grupo sobre una acción reducida, indiferente a la perspectiva global y al impacto sobre la comunidad en general. Cualquier invocación del bien de la comunidad como motivo de restricción tiende a ser contemplada con recelo.

Esto es la fragmentación política, la disolución de las circunscripciones electorales para las coaliciones mayoritarias detrás de programas multifacéticos, diseñadas para dirigir los grandes problemas de la sociedad como un todo en colecciones de campañas en pro de reducidos objetivos, cada una movilizando una circunscripción determinada a defender su territorio a cualquier precio.

La imagen que aquí ofrezco es un poco tocquevilliana y, sin embargo, es significativamente diferente de la de Tocqueville. Él percibió un círculo vicioso, en el que la apatía del ciudadano facilitaría el crecimiento del poder del gobierno irresponsable, el cual incrementaría el sentimiento de impotencia que, a su vez, fijaría la apatía. Pero al final de la espiral se encontraría con lo que él llamó *despotisme doux*, en que el pueblo estaría gobernado por un «inmenso poder tutelar».

Ahora bien, el retrato de Tocqueville del despotismo moderado, a pesar de que él quiera distinguirlo de la tiranía tradicional, suena todavía demasiado despótico en el sentido tradicional. Las sociedades democráticas modernas parecen alejadas de ésta porque están llenas de protestas, iniciativas independientes y desafíos irrespetuosos con la autoridad; y los gobiernos, en realidad, tiemblan ante la cólera y el desprecio de los gobernados, como muestran en las votaciones a las que los gobernantes nunca dejan de someterse.

Pero si concebimos el temor de Tocqueville de forma algo distinta, parece bastante real. El peligro no es el control despótico real sino la fragmentación, esto es, un pueblo cada vez menos capaz de formar un propósito común y llevarlo a cabo. La fragmentación aparece cuando las personas llegan a verse a sí mismas cada vez

más atomísticamente y cada vez menos ligadas a sus conciudadanos en proyectos comunes y lealtades. Pueden, en efecto, sentirse vinculados con otros en ciertos proyectos, pero esto se da en agrupaciones parciales más que en la sociedad en conjunto: una comunidad local, una minoría étnica, los partidarios de alguna religión o ideología, los promotores de algún interés especial.

La fragmentación ocurre en parte a través de la debilitación de los lazos de simpatía, a través de una escisión de uno de los tipos descritos antes y en parte también de un modo autoalimentado, a través del fracaso de la propia iniciativa democrática. Cuanto más fragmentado sea en este sentido el electorado democrático, más se trasladarán sus energías políticas a la promoción de agrupaciones parciales y será menos posible movilizar a las mayorías democráticas alrededor de programas comprendidos en común. Crece un sentimiento de que el electorado como un todo está indefenso frente al Estado *leviathan*; una agrupación bien organizada e integrada puede, de hecho, ser capaz de causar estragos; pero la idea de que una mayoría de la gente podría construir y llevar a cabo hasta el final un proyecto común llega a parecer utópico e ingenuo. Y así la gente renuncia. Y ésta ya escasa simpatía hacia los otros más tarde se debilita por la falta de una experiencia común en la acción y una sensación de desamparo hace que parezca una pérdida de tiempo intentar tal cosa. Y claro está, la convierte en desesperada y el círculo vicioso se cierra.

Pero una sociedad que sigue esta senda aún puede ser, en un cierto sentido, democrática, igualitaria y llena de actividad y de desafío a la autoridad, como es evidente si contemplamos los Estados Unidos. Las políticas empiezan a tomar una forma diferente, en el modo que indiqué antes. Un propósito común que se mantiene fuertemente compartido, del mismo modo que otros se atrofian, es la organización de la sociedad en defensa de los derechos. La *rule of law* y la defensa de los derechos son considerados como la auténtica «vía americana» [*American Way*], como los objetos de una fuerte lealtad común. La extraordinaria reacción a los escándalos del caso Watergate, que acabaron por echar de su puesto a un presidente, da testimonio de ello.

Siguiendo con esto, dos facetas de la vida política adquieren cada vez más importancia. En primer lugar, se ponen en marcha muchas batallas judiciales. Los norteamericanos fueron los primeros en tener una inalterable declaración de derechos, incrementada a partir de las disposiciones en contra de la discriminación. En la sociedad norteamericana han tenido lugar importantes cambios

por medio de las recusaciones judiciales a la legislación o de los acuerdos privados para incumplir, según se afirma, estas disposiciones inalterables. El famoso caso de *Brown versus. Board of Education*, que desgregó las escuelas públicas en 1954, es un ejemplo oportuno. En décadas recientes, más y más energía del proceso político norteamericano se ha dirigido hacia este proceso de revisión judicial. Asuntos que en otras sociedades se determinan a través de la legislación, después del debate y, a veces, del acuerdo entre las diferentes opiniones, son considerados como objetos propios de decisión judicial a la luz de la Constitución. El aborto es un buen ejemplo. Desde que *Roe versus Wade* liberalizó en 1973 la ley del aborto en todo el país, los presidentes republicanos han intentado poner a conservadores en el Tribunal Supremo para conseguir su revocación. El resultado ha sido un esfuerzo intelectual sorprendente, canalizado dentro de la política-como-revisión judicial, que ha convertido a las facultades de Derecho en los centros dinámicos del pensamiento social y político en los campus norteamericanos; y una serie de batallas titánicas en torno a lo que solía ser el relativamente rutinario –o al menos no partidista– asunto de la ratificación por el Senado de los nombramientos presidenciales en el Tribunal Supremo.

Junto a la revisión judicial, y entrelazada con ella, la energía norteamericana es canalizada en grupos de interés o política de campañas de apoyo. Las personas se lanzan a realizar campañas sobre un único tema y trabajan ferozmente por su causa predilecta, como en la lucha por el aborto. Parte de la batalla es judicial pero también implica a los grupos de presión, a la movilización de la opinión pública y a la intervención selectiva en las campañas electorales a favor o en contra de los candidatos propuestos.

Todo ello fomenta una gran actividad. Una sociedad donde esto tiene lugar difícilmente es un despotismo. Pero el desarrollo de estas dos facetas está conectado –en parte efecto y en parte causa– con la atrofia de una tercera: la formación de las mayorías democráticas en torno a programas significativos que luego pueden realizarse. A este respecto, la escena política norteamericana es terrible. El debate entre los principales candidatos se vuelve más inconexo que nunca, sus afirmaciones más descaradamente interesadas que nunca, su comunicación consiste más y más en «frases pegadizas», sus promesas risiblemente increíbles («lee mis labios») y cínicamente incumplidas, mientras sus ataques a los oponentes caen en niveles deshonorosos nunca vistos, con impunidad aparente. Al mismo tiempo, la participación de los votantes en

las elecciones nacionales desciende y ha alcanzado recientemente el 50 % de la población con derecho a voto, muy por debajo del porcentaje en otras sociedades democráticas.

Algo se puede decir a favor y quizás mucho en contra de este sistema desequilibrado. Podemos preocuparnos de su estabilidad a largo plazo, preocuparnos, esto es, de si la alienación ciudadana causada por su cada vez menos funcional sistema representativo puede verse compensada por la gran energía de su política de interés-particular. Se ha establecido que este tipo de política hace que las cuestiones sean más difíciles de resolver. Las decisiones judiciales son, por lo general, del tipo «el ganador se lo lleva todo», se gana o se pierde. En concreto, las decisiones judiciales en relación con los derechos tienden a concebirse como asuntos de todo o nada. El mismo concepto de un derecho parece exigir una satisfacción íntegra, si se trata de un derecho; si no lo es, entonces no (requiere) nada. El aborto, de nuevo, nos sirve de ejemplo. Una vez es visto como el derecho del feto frente al derecho de la madre, hay pocas escalas entre la inmunidad sin límites de uno y la ilimitada libertad de la otra. La predilección por resolver las cosas judicialmente junto a su polarización debida a las campañas rivales de interés-particular, reduce de hecho la posibilidad de un acuerdo.²²

Podríamos también sostener que esto hace que determinados asuntos sean más arduos de tratar, es decir, los asuntos que requieren un consenso democrático alrededor de medidas que implicarán también algún sacrificio y dificultad. Quizás todo ello forma parte del problema norteamericano no resuelto de hacer frente a una situación económica en decadencia mediante alguna forma de política industrial inteligente. Y quizás tiene algo que ver con la naturaleza subdesarrollada del Estado de bienestar en los Estados Unidos, especialmente la falta de un programa de sanidad global.²³

22. Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge, Massachusetts, 1987), ha mostrado cómo esto ha creado una diferencia en las decisiones norteamericanas en relación con este tema en comparación con las de otros países occidentales.

23. Para más información sobre estabilidad democrática, véase el capítulo 10. Hay una interesante discusión acerca del descenso hacia este paquete desequilibrado en la política norteamericana en Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (febrero de 1984). Comparo los sistemas norteamericano y canadiense en «Alternative Futures», en Alan Cairns y Cynthia Williams, comps., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto, 1985). Hay una buena crítica de la cultura política norteamericana en Robert Bellah y otros, *Habits of the Heart* (Berkeley, 1985) y *The Good Society* (Berkeley, 1991).

Estos proyectos comunes se vuelven más difíciles de decretar en un sitio donde este estilo de política es el dominante. Porque no pueden llevarse a cabo movilizándolo una circunscripción electoral en torno a un único frente perfilado de modo estrecho. Por contra, necesitan la construcción de una alianza que pueda sostener un más extenso abanico de políticas vinculadas entre sí a lo largo del tiempo –el tipo de política practicada por los partidos socialdemócratas en un gran número de democracias occidentales–. (O, a este respecto, por sus oponentes: la contrarrevolución de Thatcher es un ejemplo.)

Este sistema desequilibrado refleja y fija a la vez la fragmentación. Su espíritu es de confrontación, en el cual la eficacia del ciudadano consiste en ser capaz de conseguir sus derechos, sean cuales sean las consecuencias para el conjunto de la sociedad. Tanto la revisión judicial como la política de un solo tema actúan desde esta postura. Una sociedad fragmentada es aquella en la que sus miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como a una comunidad. Y aquí es donde un círculo vicioso puede encajar. La falta de identificación puede reflejar una perspectiva atomista, en la que las personas llegan a ver a la sociedad puramente de forma instrumental. Pero también ayuda a fijar al atomismo, porque la ausencia de una acción común eficaz en un movimiento defendido por sectores muy diversos a través de coaliciones mayoritarias lanza a las personas hacia sí mismas. La fragmentación es realmente intensificada por la sensación de que el gobierno es impermeable y el ciudadano impotente para influir significativamente en las cosas cuando actúa a través de los canales electorales normales. Pero la política de fragmentación contribuye además a la ineficacia de estos canales electorales y una espiral autoalimentada se cierra (Por esta razón, una de las filosofías más ampliamente defendida en los actuales Estados Unidos es el liberalismo procedimental de la neutralidad, que se puede combinar sin dificultad con una perspectiva atomista.)

¿Cómo luchar contra la fragmentación? No es fácil y no hay recetas universales; depende mucho de cada situación particular. Pero hemos visto que la fragmentación crece cuando las personas dejan de identificarse con su comunidad política, cuando su sentimiento de pertenencia a un colectivo se traslada a otra parte o se atrofia totalmente. Y también es alimentada por la experiencia de la impotencia política. Una identidad política que se apaga hace más difícil la movilización eficaz y una sensación de desamparo engendra la alienación. Ahora podemos ver cómo el círculo

en principio vicioso puede volverse virtuoso. La acción común exitosa puede conllevar una sensación de autorización y de identificación de refuerzo con la comunidad política. En efecto, el debate alrededor de determinados tipos de temas y que destaca las ambiciones comunes, incluso con desacuerdos radicales sobre los medios, puede ayudar a que la sensación de comunidad política sea más viva y compensar, así, la tendencia de las profundas divisiones políticas a pintar al adversario como fiel a valores totalmente ajenos. El contraste es impresionante en, digamos, el debate sobre el aborto, donde ambos bandos están dispuestos a creer que sus oponentes son enemigos de la moralidad y de la civilización.

Esto suena como decir que la manera de triunfar es triunfar, lo cual es cierto aunque acaso inútil. Pero hay algo más que decir. Uno de los orígenes importantes de la sensación de impotencia es el hecho de que estamos gobernados por Estados a gran escala, burocráticos y centralizados. Lo que puede mitigar esta sensación es una descentralización del poder, como vio Tocqueville. De modo que la delegación o una división de poderes como en el caso de un sistema federal, particularmente basada en el principio de subsidiariedad, puede ser buena para la autorización democrática. Y esto es mejor si las unidades a las que se delega el poder ya figuran como comunidades en las vidas de sus miembros.

Volvemos al tema de la descentralización tocquevilliana, en relación a la cual ya he dicho que no sólo debería englobar al sistema político, sino también a la esfera pública. Lo cual indica un tipo de equilibrio que un sistema político liberal debería buscar. Se trata de un equilibrio entre el sistema de partidos políticos, por un lado, y la proliferación de movimientos de defensa no relacionados con la lucha partidista, por el otro. Lo primero es el canal a través del cual amplias coaliciones conectadas en temas pueden construirse para afectar a sus propósitos. Cuando esto se atrofia o funciona mal, la acción ciudadana eficaz en un gran número de asuntos se hace difícil sino imposible. Pero si el sistema de partidos existiera en solitario, si la extensa gama de movimientos comprometidos en la política extraparlamentaria desapareciera, entonces la sociedad se bloquearía de otro modo. Faltaría esa red de esferas públicas anidadas que por sí sola mantiene su actividad abierta y proporciona un camino hacia la eficacia política para un gran número de personas que nunca tendrían tal impacto a través de los partidos establecidos.

Hasta cierto punto, es necesario que haya no sólo un equilibrio entre los dos sino una especie de simbiosis –o como mínimo fron-

teras abiertas a través de las cuales las personas y las ideas puedan pasar de los movimientos sociales a los partidos y viceversa. Éste es el tipo de política que las sociedades liberales necesitan.

Empecé con una discusión sobre la sociedad liberal y he acabado hablando sobre la naturaleza de la política liberal. Soy consciente de que sólo he ordenado algunas de las cuestiones más importantes, que es necesario decir mucho más y que hay muchas más vías por las que el sistema político de una sociedad liberal puede fracasar.

Todo ello subraya la lección de cuán difícil y potencialmente infructuoso puede ser intentar definir la naturaleza del liberalismo en unas pocas frases. La tentación es comprensible ya que la aparición de la sociedad liberal en Occidente ha sido inseparable de la promulgación de ideas y formas sociales sorprendentes y sin precedentes. Entre ellas la esfera pública, que da forma concreta a uno de los fundamentos del liberalismo occidental, captados en la expresión «sociedad civil»: la comprensión de que la sociedad puede también funcionar como un conjunto fuera del dominio político, que la sociedad no está constituida por el Estado, pero que lo limita. Otra idea fundamental parecida ha consistido en hacer del gobierno del derecho un principio central de la sociedad política.

La tentación consiste en tomar una de estas ideas o formas y convertirla en la exclusiva característica definitoria del liberalismo. A mi parecer es un error intelectual, con consecuencias perjudiciales en la práctica. Los objetivos del liberalismo han sido generalmente plurales, incluyendo, como mínimo, los tres factores que mencioné al principio: libertad, autogobierno y un gobierno del derecho basado en la igualdad. Una sociedad liberal viable debe tenerlos todos en cuenta o se arriesga a la pérdida del afecto de un significativo número de sus ciudadanos. Esto significa que la política liberal debe tener relación con las condiciones de toma de decisión genuinamente democrática y que la esfera pública no debe ser considerada sólo como una forma social que limita la política, sino como un medio de política democrática en sí misma.

Cuando intentamos entender y valorar el desarrollo de los regímenes liberales fuera del corazón de Occidente, tenemos incluso más razón para no centrarnos demasiado en sus fundamentos específicamente occidentales. Nuestro interés central debería ser ver cómo una vida política que fomente la libertad y el autogobierno bajo condiciones de igualdad puede desarrollarse y promoverse. Esto requerirá ciertamente alguna especie de esfera pública. Pero

estas esferas, existentes en diferentes contextos culturales estarán, según todas las probabilidades, incluso más alejadas de nuestro modelo paradigmático del siglo XVIII que las formas occidentales contemporáneas. Algunas nos sorprenderán, sin duda. Deberemos estar alerta respecto a las potenciales nuevas formas que pueden abrir canales para la decisión democrática. Y este «deberemos» incluye no sólo a los occidentales, sino también a los actores políticos en las nuevas sociedades que pudieran estar tentadas de imitar los modelos supuestamente exitosos del mundo del Atlántico norte.

Para discernir estas nuevas formas nos ayudará tener una idea mejor sobre a qué equivalen decisiones democráticas genuinas. Y te es el tema con el que he luchado en las páginas precedentes, espero que no totalmente en vano.

CRÉDITOS

El autor agradece a los siguientes editores e instituciones el permiso para reutilizar el material aparecido originalmente en sus publicaciones.

1. «Overcoming Epistemology» Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy, (comps.) *After Philosophy*, Cambridge, MIT Press., 1987.
2. «The Validity of Transcendental Arguments», Londres, Proceedings of the Aristotelian Society, 1978-79
3. «Explanation and Practical Reason.» *Wider Working Papers*, Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, Agosto de 1989.
4. «Lichtung or Lebensform», *The Lion Speaks...and We Cannot Understand Him*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1991.
5. «The Importance of Herder», Edna and Avishai Margalit, (comps.) *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago y Londres, University of Chicago Press and Hogarth Press, 1991.
6. «Heidegger, Language, and Ecology», Hubert Dreyfus y Harrison Hall, (comps.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.
7. «Irreducibly Social Goods», Geoffrey Brennan y Cliff Walsh, (comps.), *Rationality, Individualism and Public Policy*, Centre for Research on Federal Financial Relations, Canberra, Australian National University, 1990.
8. «Comparison, History, Truth», Frank E. Reynolds y David Tracey, (comps.), *Myth and Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1990.
9. «To Follow a Rule», Mette Hjort, (comp.) *Rules and Conventions*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.
10. «Cross-Purposes», Nancy L. Rosenblum, (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
11. «Invoking Civil Society», Working paper, Chicago, Center for Psychological Studies, 1990.
12. «The Politics of Recognition.» Amy Gutmann, (comp.), Mul-

ticulturalism and «The Politics of Recognition», Princeton, Princeton University Press, 1992.

13. «Liberal Politics and the Public Sphere». No publicado en inglés con anterioridad.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Absolutismo, 279, 282, 287, 291
 Acción común/propósito, 204-205, 229, 248, 249, 252, 315
 Ackerman, Bruce, 319
 Agustín de Hipona, 107, 109, 116, 128, 137, 296
 Anderson, Benedict, 351
 Arendt, Hannah, 37, 192, 262
 Aristóteles, 159, 167, 175, 214, 215, 235, 286
 —física y naturaleza, 69-71
 —la vida buena, 176, 251-252
 —teoría del conocimiento, 21-22, 24, 96
 Véase también tradición platónico-aristotélica
 Asistencialismo, 175-177, 188-189, 193-197, 239, 248
 —bien común y, 26-27, 187, 250
 Atomismo, 105, 110, 130-131, 176-178, 183, 248, 252-253, 258-259, 364
 —crítica del, 27-28, 31, 37
 —de significado, 107-108, 133-134, 184-185
 —e individualismo, 35-36, 169, 182, 183, 185-186, 239
 —teoría del conocimiento y, 30-31, 103-104, 249
 —vs. holismo, 239, 241, 244-245, 259
 Auerbach, Eric, 351
 Austin, J.L., 125
 Autenticidad, 296, 304
 Autocomprensión, 49-50, 56-57, 61, 80, 81, 192, 203, 230, 240, 299
 —agente implicado y, 51, 226-227
 —claridad, 35-36, 61, 65
 —democrática, 285-286, 357-359
 —ontología y, 57-58, 65
 Autoconciencia, 49-50, 55, 127-128, 289, 293, 297-300, 307-308, 327
 —determinación, 38-39, 287-288, 321, 336
 Autoexpresión, 111, 112, 164-165, 171-172, 186
 Autonomía, 27, 282-283, 285, 288, 290, 320-321, 336
 Autorregulación, 192, 193, 195-196, 252, 256, 278, 290-291, 316, 336-338
 —liberalismo y, 354-355
 —libertad y, 262-264, 266-267, 355
 —regulación, 274-275, 283-285, 289

 Bakhtin, Mijail, 141
 Bellah, Robert, 262,
 Bellow, Saul, 307, 333
 Bentham, Jeremy, 64, 177, 248
 Berlin, Isaiah, 115
 Bien, 61-62, 158-159, 217, 219, 237-238, 310-311
 —bienes sociales irreducibles, 175, 178, 186-188, 190, 194, 197, 246
 —buena vida, 176, 180, 195, 218, 245, 261, 266, 320-321
 —concepto/idea de, 71, 72, 159, 177, 219, 296, 321-322
 —individual, 176, 177, 186-188, 196-197, 239
 —público/común, 177, 187, 191-194, 247-248, 250-252, 259-260, 245-246

- Bienes sociales irreducibles, 175, 178-179, 186-190, 194-195, 197, 246-247
- Bodin, Jean, 278
- Bourdieu, Pierre, 228, 232-238
- Brecht, Bertolt, 213
- Brezhnev, Leónidas, 270
- Burke, Edmund, 344
- Campo perceptivo, orientación del, 46-48, 51, 54, 56, 92, 100
- Cartesianismo, 93-94, 98, 130-131, 339-340
- Cassirer, Ernst, 140, 155
- Chomsky, Noam, 123
- Ciencia:
- natural, 64-66, 71, 72, 88, 100, 177, 200, 201, 204, 234, 331
 - posgalileana, 74, 77, 85-86
 - pregalileana, 74, 77, 84, 96, 106-107, 212-213
- Claro del bosque (*Lichtung*), véase Heidegger
- Comparación, 54-55, 134, 199, 201-205, 210, 214, 218-219
- en el razonamiento, 70, 71, 90
- Comprensión, 84, 93-94, 98, 179, 214, 223-225
- comprensión encarnada, 226, 231, 237-238
 - común/compartida, 189, 192, 204, 229-230, 242
 - de la experiencia, 33, 73-76, 97-98, 100-101
 - del lenguaje, 109-111, 119-120, 128-129, 137, 181, 204, 209
 - hogar, 200, 201, 203, 205, 208, 218
 - neutralización de la, 89-90, 201-203
- Véase también Pre-comprensión
- Comunidades cabiles, 234, 235
- Comunitarismo, 239, 245, 248, 259
- Condición óptica, 163, 166-167
- Condillac, Etienne, 120, 137, 144
- sobre el origen del lenguaje, 118, 127, 135-136, 146, 149-150
 - teoría del lenguaje del los gritos naturales, 116-117, 125, 138-139, 149-150
- Véase también Hobbes-Locke-Condillac (HLC)
- Contraste, véase Comparación
- Copérnico, 26
- Corrección irreducible, 122, 127, 134, 147-150, 152-154
- Cristiandad, 210-211, 219, 310-311, 324-325, 347, 352
- Darwin, Charles, 26
- Dasein*, véase Ser
- Davidson, Donald, 118, 123, 159
- Democracia, 192-197, 240-241, 256-257, 263, 360-361, 367
- centralizada vs descentralizada, 195, 238-239, 370
 - criterios de interés objetivo de la, 358-360
 - fracaso de la, 361-363, 366-370
 - occidental, 269, 276, 291, 369
 - toma de decisiones en, 193, 271, 355-360, 364, 371-372
- Derrida, Jacques, 38, 40, 112, 132, 164, 165, 331
- Descartes, René, 20, 24, 25, 95, 96, 98, 128, 160, 223
- ciencia como conocimiento, 23-24, 66-67, 93-94, 145-146, 225-226
- Véase también cartesianismo
- Despotismo, 246-247, 253-254, 277-279
- Desvinculación, 27-28, 33-35, 98, 107, 234
- Dignidad, 261-262, 294-295, 298, 303, 306, 309-315, 321
- de los ciudadanos, 242-243, 246-248, 262-265

—política de la, 305-306, 315-316, 329-330

Véase también Honor

Dilthey, Wilhelm, 201

Dreyfus, Hubert, 25, 41

Dworkin, Ronald, 239, 240, 319

Ecología, 73-74, 143-144, 170-171, 174, 363

Economía, mercado, 282-283, 337, 353

Eliade, Mircea, 352

Empirismo, 20, 31, 45, 74-75, 104-105, 129-130, 189-190, 223

Engels, Friedrich, 287

Epistemología, 19-42, 59, 73-74, 82, 90

—clásica, 27-28, 93-94, 162

—moderna, 24, 34, 66-67, 105, 107, 128-130, 159, 225-226, 249

Esfera política, 303-304, 310, 346, 354-355, 370, 371

Esfera pública, 250, 264-265, 289-290, 361-363, 365-366, 371-372

—acción común/agentes en, 348-353, 359, 364, 366

—como espacio común, 285-286, 337-342, 345-346, 349, 352-353, 360-361

—comparada a asociaciones y re-públicas, 344-348, 371-372

—*vs.* esfera privada, 289, 324-325

—y autorregulación, 354-360

Espacio común, *véase* Esfera pública

Estado del bienestar, 273-274, 364, 368-369

Estados Unidos, vida política en, 321, 360-361, 367-369

Estoicismo, 259, 310-311, 346

Estructuralismo, 19, 41-42, 232-233

Estructuras, 106-107, 120-121, 348

—teoría del lenguaje estructu-

ral, 106-107, 144-147, 150-151, 153-154, 158-159, 161-162, 173-174

Etnocentrismo, 87-88, 199, 200, 203-204, 208, 210, 218, 266, 233

Euclides, 96, 148

Expresivismo, 115, 163, 171-172

—teoría del lenguaje, 115, 125, 132-133, 137-139, 150, 153, 158, 166, 170, 183, 299

Fanon, Frantz, 327

Federico el Grande, 298

Ferguson, Adam, 116

Feyerabend, Paul, 68

Foucault, Michel, 37-42, 77, 78, 331

Frazer, James George, 206, 207, 208

Frege, Gottlob, 159

Freud, Sigmund, 26

Friedman, Milton, 240

Fundacionalismo, 20-21, 27-28, 32-37, 70, 74-75, 130-131, 194, 195

—modelos de razón y, 67-68, 77, 79, 82-83, 90

Gadamer, Hans-Georg, 201-204, 207, 329

Galileo, 26, 69, 73, 76, 77, 212

Véase también Ciencia

Goethe, Johann Wolfgang von, 155, 158

Golding, William, 214

Gorbachev, Mikhail, 270

Greenpeace, 256-257

Grocio, Hugo, 279

Habermas, Jürgen, 39, 141, 338, 343, 345, 353

Hearne, Vicki, 123

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 34,

- 41, 161, 178, 199-200, 294, 302, 314, 326
- concepto de sociedad civil, 282, 283, 286-287, 290
- crítica de la epistemología, 28, 29, 38-39
- Herder y, 115
- teoría de la historia, 214-219
- teoría del espíritu, 163-164, 166
- Heidegger, Martin, 110, 129, 131, 141, 163, 165-170, 172
- claros del bosque (*Lichtung*) concepto de experiencia (apertura), 29, 32-34, 37, 39, 111, 158, 166-169
- concepto de pre-comprensión, 76, 101-102
- concepción del lenguaje, 144, 151, 156-162, 167, 172-173
- crítica de la epistemología, 19, 27, 29, 32-34, 39-40
- teoría del agente encarnado/implicado, 44, 91-93, 100, 107-108, 111, 112, 226
- Helvétius, 129
- Herder, Johann Gottfried, 115, 117, 297, 298, 333
- sobre la comprensión lingüística, 135-136, 154-155
- teoría constitutiva y, 150-153, 156-157
- teoría de la reflexión, 126, 131-132, 146, 148
- teoría del lenguaje, 34-35, 117, 119-120, 128-133, 138-140, 146
- Hitler, Adolf, 173
- Hobbes-Locke-Condillac (HLC):
- teoría del lenguaje, 145-146, 150, 153, 181-182
- Hobbes, Thomas, 98, 116, 137, 144, 145, 177, 251
- teoría política, 248, 279
- Hodja, Enver, 240, 257
- Holismo *véase* Atomismo *vs.* holismo
- Honor, 78, 87-88, 196-197, 254, 282, 287, 294, 295, 303-304
- jerárquico, 302-303, 310-313
- Véase también* Dignidad
- Humboldt, Wilhelm von, 37, 165, 244
- teoría del lenguaje, 34-35, 122-123, 136-138, 140-141, 154, 165-166
- Hume, David, 24, 31, 104, 105, 129, 242
- Husserl, Edmund, 25, 30, 36, 39
- Identidad, 34-35, 241, 247-248, 252-253, 257-258, 276-277, 285-286
- prepolítica, 287-289
- Ilustración, 37, 66-67, 77, 195
- Incrustado, *véase* Agente encarnado
- Individualismo metodológico, 179, 182-186, 239, 240, 244, 248, 257, 259
- Inocencio III, papa, 277
- Inteligibilidad, 93-94, 99-105, 108, 199, 201, 202
- a través de la comprensión, 203-204, 207-209
- Intencionalidad, 31-40, 105, 130-131
- Iván el Terrible, 275
- Jacobinismo, 315-316, 358-359
- Jefferson, Thomas, 260
- Kant, Immanuel, 20, 30, 31, 37, 41, 43-45, 87, 104, 106, 107, 133, 259, 321, 343
- argumentos trascendentales, 29, 30, 43-44, 50-51, 57-58, 104-105, 129
- sobre la dignidad, 306, 307, 315-316, 319

—teoría del conocimiento, 105, 107, 129-130
 Kimball, Roger, 333
 Kripke, Saul, 221, 224
 Kuhn, Thomas, 68, 71, 73, 74

Leibniz, Gottfried, 161

Lenguaje, 23, 24, 35, 109, 110, 122-123, 127, 130, 137-140, 150-151
 —actos de habla, 34-35, 56-57, 127-128, 132-134, 138-140, 153, 156, 164, 173, 183-186
 —adquisición, 108, 116, 117, 122, 135, 153-154
 —chimpances, 121, 123, 127-128, 167
 —«claros del bosque» (Heidegger), 30-31, 111, 159-165, 167-169
 —comprensión pre-intencional para, 109-111, 119-120, 128-129, 137, 181
 —conversación, 163-164, 228, 229, 249-250
 —cuerpo, 151-156, 228
 —de contrastes, 205
 —dimensión lingüística/semántica, 122-125, 131-135, 138, 147-151, 155-156
 —lenguaje privado, 34-35, 107-108, 181-182
 —origen de, 116, 120, 132-135, 149-151, 183
 —telos de, 167, 172-174
 —teorías posfregeanas, 158-159
 —y legislación, 317-323
 Véase también Expresivismo, teoría del lenguaje; Seres pre-lingüísticos; Reflexión, lenguaje y

Leninismo, 269-270, 274, 291, 357-358

Lévi-Strauss, Claude, 140, 233, 235

Ley/legislación, 242, 246-247, 276, 279-283

Véase también Lenguaje, legislación; Regla(s) y convenciones

Liberalismo, 86-87, 242, 246-247, 258-260, 265, 316-319, 322-324
 —comparado con el republicanismo, 344-348
 —de la igual dignidad, 309, 315-316, 321
 —moderno, 27, 244, 266-267
 —occidental, 277, 326, 371-372
 —procedimental, 246, 255, 256, 259-261, 265, 323, 369
 —vs. comunitarismo, 239, 240, 244, 245, 266-267

Libertad negativa, 192, 246-247, 252-253, 336, 355

Licurgo, 349

Locke, John, 20, 66, 95, 160, 194, 225, 251
 —teoría del conocimiento, 23, 24, 105, 183, 225-226
 —teoría del lenguaje, 107, 117, 120, 127-129, 137, 144-145, 183
 —teoría política, 26-27, 248, 280, 286

Lovejoy, Arthur, 71

Lyotard, Jean-François, 42

MacIntyre, Alasdair, 59, 69-70, 83, 239

Mallarmé, Stéphane, 164

Maquiavelo, Nicolás, 192, 254

Marx, Karl/Marxismo, 37, 195-196, 199, 244, 269, 272, 283, 289, 290, 364

Mauss, Marcel, 234

Mead, George Herbert, 125, 141, 299

Mecanicismo, 22, 50, 51, 72-73, 76, 96-100, 102

Mercier, Louis-Sébastien, 343

Merleau-Ponty, Maurice, 33-34, 44, 45, 48, 51, 56, 129
 —crítica de la epistemología, 19, 27-29, 31, 34, 38, 40

- Metatopicalidad, 342-343, 349, 352-353
- Mill, John Stuart, 62-63, 67, 87, 244, 336
- Mito, 199-201, 207, 209, 211, 214
- Modelos computacionales de pensamiento, 22-23, 25, 93, 99-100, 102, 226
- Montesquieu, Charles Louis, 191, 193, 246, 247, 280, 281, 290, 294
- Moore, G.E., 62
- Moral:
- actos, 175-176
 - escepticismo, 59, 67-68, 84, 89-90
 - fines, 65
 - transiciones, 77
 - pensamiento, 37, 61-62, 65
- Multiculturalismo, 293, 302-303, 324-328, 333, 364
- Nacionalismo, 190, 192, 257, 298, 326
- Véase también* Patriotismo
- Nagel, Thomas, 91, 96, 97, 239
- Naturalismo, 64-65, 67, 88-89, 112, 179-180
- Nazismo, 60, 82, 110
- Neo-kantismo, 45
- Neo-nietzscheanismo, 40-42, 328, 331-332
- Neutralidad, 94, 97, 100, 106, 194, 197, 266, 324, 369
- de la comprensión, 89-90, 201-203
 - política, 321, 363
- Nicolás I, 275
- Nietzsche, Friedrich, 37-40, 59, 161, 165-166
- Véase también* Neo-nietzscheanismo
- Nixon, Richard M., 257
- North, Oliver, 257
- Nozick, Robert, 240, 244
- Nueva Izquierda, 274
- Opinión pública, 285, 287-288, 339-344, 356-358, 367-368
- Paine, Thomas, 287
- Patriotismo, 247-248, 253-255, 258-266, 282
- Véase también* Nacionalismo
- Pedro el Grande, 275, 276
- Pensamiento expresivo-constitutivo, 144, 154-157, 162, 164
- Pinochet Ugarte, Augusto, 257
- Pitágoras, 183
- Platón, 23, 24, 71, 76, 111, 160-162, 214, 234, 339
- Pocock, J.G., 195
- Polanyi, Michael, 101, 102
- Política de la diferencia, 304-306, 309, 323, 332-333
- Popper, Karl, 19, 70, 71, 239
- Postestructuralismo, 19, 38-39, 140-141
- Potencialidad, 164, 215-217, 219, 307
- Pre-comprensión, 76, 102
- Pufendorf, Samuel, 279
- Puritanismo, 195-196
- Quebec, 193, 319, 321-323
- Quine, W.V., 20, 21, 35, 125
- Rabinow, Paul, 41
- Racionalismo, 73-74, 91, 94, 208, 209
- Rawls, John, 37, 239, 242, 243, 319
- Razón práctica, 60-63, 67-68, 72-73, 79, 81-82, 90
- Reciprocidad, 236-237, 313-314
- Reconocimiento e identidad, 293-333

- del yo, 300
- falta de reconocimiento, 293-294, 327
- igual/universal, 295-296, 303-304, 308-309, 314-315, 319-320, 324-326, 333
- público, 311
- Reflexión, 103-104, 299-300
- lenguaje y, 117, 126, 130, 138, 139, 146, 148-149, 157-158
- Reforma, 195-196
- Regla(s) y convenciones, 94-95, 179-180, 221-224, 230-231, 238, 241-242
- comprensión de, 221-223
- constitutiva, 48-49, 54
- formulación y práctica de, 55-56, 233-237
- modelo leninista de, 269-27
Véase también Ley(es) y convenciones
- República/tesis republicanas, 248, 249, 253-256, 259-261, 265-266, 274, 282, 346
- Republicanismo, 264-265, 285-286, 289
- Romanticismo, 154, 163, 217-218
- Rorty, Richard, 20
- Rousseau, Jean-Jacques, 192, 196, 289, 296, 301, 302, 309-315, 357
- Rushdie, Salman, 324

- Said, Edward, 211
- Saint-Simon, Claude Henri, 287
- Sandel, Michael, 37, 239-245, 321
- Saussure, Ferdinand de, 137, 138, 183-186, 236
- Scanlon, T.M., 239
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 162
- Schopenhauer, Arthur, 156, 158, 163, 166
- Secularidad, 348-353

- Sen, Amartya, 175, 176, 193, 239, 248
- Sentido común, 94-97, 100, 175, 192, 242-243, 248, 252-253
- Ser (*Dasein*), concepto heideggeriano, 32-34, 48-49, 55-56, 110, 111, 151, 161-162
- Seres prelingüísticos, 125-126, 146-147, 150
- Simbolismo, 155-164
- Skinner, B.F., 129, 244
- Smith, Adam, 116, 282, 283, 353
- Sociedad civil, 269, 274, 277-279, 283, 289-292
- Sócrates/socrático, 23, 160
- Stalin, José, 269
- Stroud, Barry, 50
- Subjetivismo, 29, 49-50, 59, 96, 111, 112, 118-119, 178-179, 193
- en teorías del lenguaje y de la expresión, 160-165, 171-172
- naturalismo y, 63-64, 67
- Sujeto desvinculado, 26-27, 32-33, 93, 98-100, 103, 109-112, 130, 225

- Teoría constitutiva, 53-54, 145-146, 150-153, 158-159, 166
Véase también Pensamiento expresivoconstitutivo
- Teoría de la elección racional, 25, 225-226
- Thatcher, Margaret, 272, 369
- Tocqueville, Alexis de, 192, 197, 289, 290, 292
- sobre el gobierno y el poder, 291, 355, 362, 365-366, 370
- Tradición Brentano-Husserl, 30-31
- Tradición cívico-humanista, 37, 192-194, 246, 253-256, 259, 261, 290
- Tradición platónico-aristotélica, 63-64, 72-73
- Trasfondo/compreensión del tras-

- fondo, 33, 100, 110-111, 128-131, 186, 203, 207, 244, 298, 338
- concepción desvinculada y, 104-107
- de los significados, 180-183
- inteligibilidad y, 102-103
- para el lenguaje, 120-121, 128-129, 133, 136-138, 154, 181
- para la experiencia, 37, 46, 107
- reglas y convenciones, 223-228, 230-231
- Véase también* trasfondo; comprensión del trasfondo
- Trilling, Lionel, 295
- Universalismo, 211, 216, 304-306, 309
- Universo neutral, 65, 72
- Utilitarismo, 37, 61-62, 63, 67, 176-178, 194-195, 287-288
- Victorianismo, 208, 209
- Vida cotidiana, 25, 85, 96, 106-107, 130, 151, 196-197
- Vinculado/Agente encarnado, 44-54, 91-93, 100-102, 130-133, 183, 186, 214, 218, 226, 231, 244
- Vygotsky, L.S., 141
- Walzer, Michael, 239
- Warner, Michael, 338, 341, 343, 345
- Washington, George, 260
- Watergate, escándalo, 257-259, 360-361, 366-367
- Watson, John Broadus, 129
- Weber, Max, 270
- Wittgenstein, Ludwig, 28, 29, 44, 49, 110, 112, 116, 120, 128, 129, 131, 136, 137
- concepciones del agente vinculado, 91-92, 100, 106, 108, 226
- sobre las reglas, 223-224, 231, 238
- teoría de la comprensión, 102-103, 111, 120, 221-223
- teoría del lenguaje, 34, 107, 116, 133, 181
- Yo puntual, 26-27, 32-34, 37-38

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2598

Argumentos filosóficos
Charles Taylor



Paidós
Básica

Argumentos filosóficos indaga en las principales líneas de argumentación de la filosofía contemporánea. Más que realizar un estudio de la retórica del pensamiento, su autor, Charles Taylor, pretende desentrañar los paradigmas, las formas de la razón contemporánea y el estatus que éstas adquieren en la actividad filosófica. Estamos así en presencia de un texto que comprende desde argumentos ontológicos y epistemológicos hasta reflexiones sociales, todo ello en un espectro de análisis que acaba asombrando por su amplitud, como puede demostrar una simple mirada al sumario.

El volumen se desarrolla a partir de una reflexión acerca de «La superación de la epistemología» y de la historia del pensamiento que la sostiene. Los diferentes temas tratados —la validez de los argumentos trascendentales, la polémica liberalismo-comunitarismo, los argumentos ontológicos, las relaciones sociales y la historia— constituyen el entramado que permite a Charles Taylor realizar una profunda investigación sobre las raíces de la contemporaneidad y sus principales creencias y aciertos.

Charles Taylor, brillante filósofo y refinado polemista, es profesor en la McGill University (Canadá). Entre sus obras cabe citar *Las fuentes del yo* y *La ética de la autenticidad*, ambas publicadas por Paidós.

ISBN 84-493-0415-6



9 788449 304156